

# 西南科技大学

## 学术学位硕士研究生导师资格审批表

申请人姓名	淡乐蓉
学科归属学院	法学院
申请一级学科 (专业学位 类别/领域)	名称: 法学
	代码: 030100
申请学科方向	

西南科技大学学位评定委员会办公室制

2019 年 05 月 30 日填

## 1-基本情况

姓名	淡乐蓉		性别	女	出生日期	1965年06月18日	
专业技术职务等级	正高三级	最后学历	博士毕业生		最后学位	博士学位	
学位授予单位	山东大学法学院				授予时间	2010年12月	
工作单位	西南科技大学			是否兼职	否	破格申请	否

### 个人简历及概况：

淡乐蓉，1965年6月生，四川省乐山市人，藏族，法学博士，教授。主讲《法理学》、《人权法学》、《法人类学》、《法社会学》、《法律逻辑学》等课程，先后在《中国藏学》、《民间法》等学术刊物上发表学术论文50余篇，出版专著《藏族“赔命价”习惯法研究》，合著出版两部著作。获青海省第四届高等教育省级教学成果二等奖；青海省第六届和第七届哲学社会科学优秀成果二等奖，第十一届哲学社会科学优秀成果三等奖、中央统战部2015年全国统战理论政策研究创新成果三等奖，2017年中国法学会第四届法学优秀成果三等奖等奖励。目前承担国家级课题1项、部级课题1项，省级课题1项。

### 主要社会兼职：

中国法理学学会理事、全国外国法制史研究会理事、民族法学研究会常务理事、青海省人民政府行政复议委员会委员、青海省西宁市政府律师、法律顾问。

### 本人从事的主要研究方向及其特点和意义

研究方向：法理学、法史学、民族法学、刑法学

## 2-科学研究

### 2-1 近三年承担科研项目情况

起始年月	结束年月	项目名称	项目类别	本人排名	本人承担经费 (万元)
1. 2018-06	~ 2020-06	大数据时代下涉藏网络舆情形态及其应对策略研究	其他纵向课题	1	2.00
2. 2018-03	~ 2019-06	藏族“赔命价”习惯法研究后期资助项目	其他纵向课题	1	1.20
3. 2018-06	~ 2020-06	法理学精品课程	学校人才科研支持计划（重点支持）	1	2.00
4. 2019-03	~ 2019-06	青海省海北州门源县水资源保护办法立法项目论证	横向课题	2	4.00
5. 2018-06	~ 2019-06	法学论论写作	学校人才科研支持计划（重点支持）	1	2.00
6. 2017-07	~ 2019-07	社会分层视角下青海藏区社会治理的法治保障研究	学校人才科研支持计划（重点支持）	1	2.00

### 2-2 近三年以第一作者或通讯作者发表学术论文情况

论文题目	期刊、会议名称	收录情况	影响因子	收录时间	第一作者\通讯作者
1. 青海藏区民间调解法律问题研究	甘肃政法学院学报	CSSCI	0.600	2017-12-30	第一作者
2. 青海藏区“赔命价”习惯法的经济实践分析逻辑	甘肃政法学院学报	CSSCI	0.600	2018-08-30	第一作者
3. 藏族“赔命价”习惯法的法社会学分析	原生态民族文化学刊	CSSCI	0.500	2018-09-30	第一作者

2-3 近三年主编专著、教材情况

专著、规划教材名称	出版年月	出版社名称	主编\副主编\参编（字数）

2-4 近三年以第一发明人获得国家发明专利或实用新型专利的情况

专利名称	专利号	专利类型	授权时间	发明人排名

2-5 近三年获得省部级以上教学、科研、教材成果

获奖年月	成果名称	获奖等级	颁奖单位	主持或主研	获奖单位
1. 2018-02 藏族“赔命价”习惯法研究 省部级三等 中国法学会 主研 青海民族大学法学院淡乐蓉					

2-6 近三年培育省级及以上审定新品种或新产品

审定年月	新品种或新产品名称	审定编号	主持或主研

2-7 软件著作权或参编国家技术标准或主编行业标准或其他大重应用成果

类型	登记时间/出版时间/时间	名称（编号）	主持\主研\参编	备注说明

### 3-研究生培养工作

#### 3-1 指导硕士研究生情况

年级	姓名	学号	专 业	层次	毕业年月	培养\协助培养
1. 2013	多杰昂秀	2013006	法学理论	硕士	2016-06	培养
2. 2014	朱未	2014013	法学理论	硕士	2017-06	培养
3. 2016	叶思维	2016016	法学理论	硕士	2019-06	培养

#### 3-2 可协助申请人指导研究生的学术梯队情况

姓名	专业技术职务	最后学位	研究方向
----	--------	------	------

**申请人对申报材料的真实性的说明：**

本人对申报材料已进行了核实，确定无误。申报材料中的所有内容均真实有效，如因申报材料中的内容出现虚假所引起的后果由本人承担。

申请人：

年 月 日

**学位评定分委员会表决结果：**

应到：（ ）人，实到：（ ）人，有效票：（ ）票，

同意：（ ）票，反对：（ ）票，弃权：（ ）票。

**学位评定分委员会审核意见：**

学位评定分委员会主席签字（签章）：

年 月 日



姓名: 淡乐蓉 性别: 女

出生年月: 1965.06

籍贯: 四川 民族: 藏族

专业名称: 法学

资格级别: 教授

初任时间: 二〇〇五年十一月

首次任期: \_\_\_\_\_ 年 \_\_\_\_\_ 月 \_\_\_\_\_ 日

至 \_\_\_\_\_ 年 \_\_\_\_\_ 月 \_\_\_\_\_ 日

发证单位:

证书编号: 963010004714



# 博士研究生

## 毕业证书



研究生 淡乐蓉 性别女， 1965 年 06 月 18 日生，于  
2006 年 09 月至 2010 年 12 月在 法学理论

专业学习，学制 三年，修完博士研究生培养计划规定的全部课程，成绩合格，  
毕业论文答辩通过，准予毕业。

培养单位： 山东大学

校(院、所)长： 徐黎明

证书编号：104221201001000583

2010 年 12 月 30 日



# 博士学位证书

淡乐蓉，女，1965年06月18日生。在 山东大学

法学理论 学科(专业)已通过博士学位的课程  
考试和论文答辩，成绩合格。根据《中华人民共和国学位条例》的规  
定，授予法学 博士学位。



山东大学

校 长  
学位评定委员会主席

证书编号:1042222010000564

二〇一〇年十二月三十日

法法法  
法法法  
法法法



CHINESE JOURNAL OF  
LAW AND POLITICS  
GANSU ZHONGSHAN UNIVERSITY  
GANSU ZHONGSHAN UNIVERSITY  
GANSU ZHONGSHAN UNIVERSITY

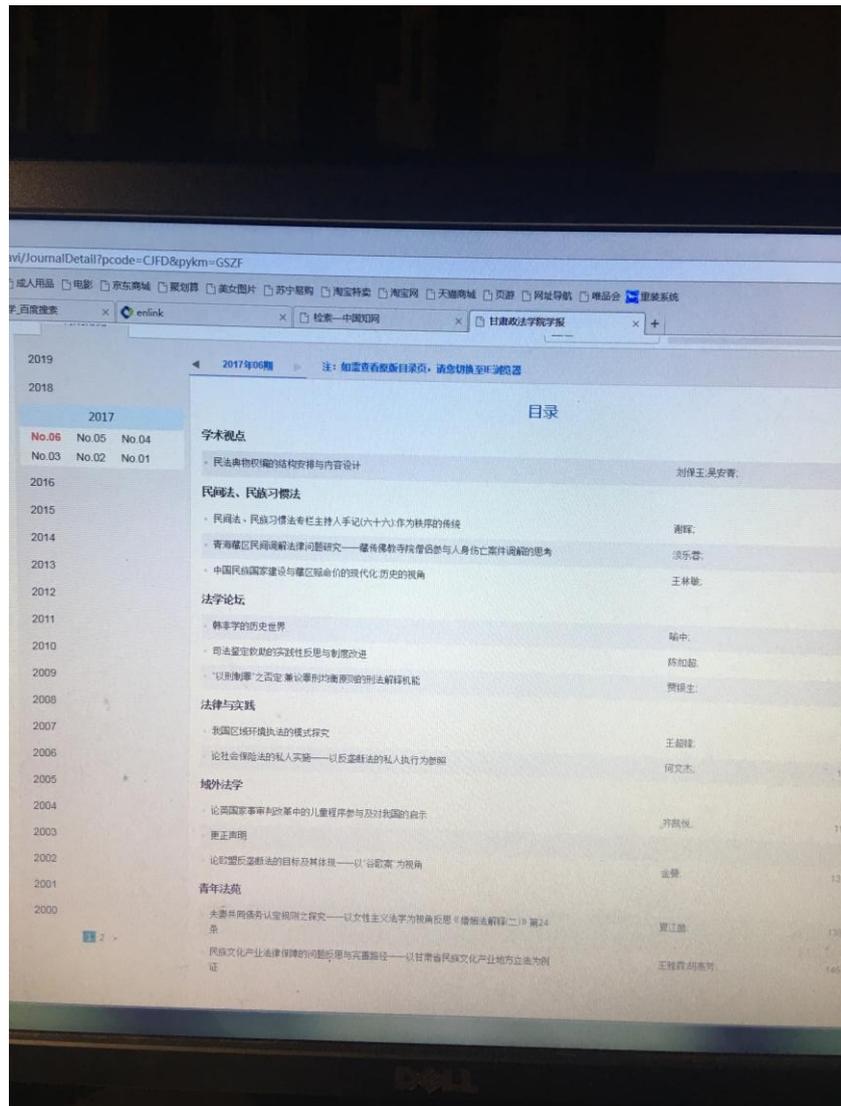
**2017/6**  
第六期 总第155期

中国·兰州·甘肃政法学院主办  
GANSU ZHONGSHAN UNIVERSITY PUBLISHING

**甘肃政法学院学报**  
JOURNAL OF GANSU POLITICAL SCIENCE AND LAW INSTITUTE

甘  
Jo  
基  
曾  
主  
出  
更

览



# 青海藏区民间调解法律问题研究

## ——藏传佛教寺院僧侣参与人身伤亡案件调解的思考

淡乐蓉\*

摘要：对于青海藏区藏传佛教寺院僧侣参与人身伤亡案件的民间调解行为，学界对其行为属性语焉不详，认识较为模糊。本文指出藏区僧侣们在民间调解中，主要运用的是文化权力——付出符号劳动，享有符号权力，甚至实施符号暴力，从而说明其在藏区民间纠纷调解中的行为并不具有超功利和非经济型的特征。

关键词：民间调解；文化资本；符号实践；符号暴力

自古以来，为了理性的经济目的，宗教伦理即曾被露骨地利用过，特别是为了债权人的经济目的。当债务的问题在法律上只涉及债务人的自身的时代，尤其如此，因为这样的话，债权人就得诉之于债务人之继承者的孝心。

——马克斯·韦伯<sup>[1]</sup>

以社科法学的理论和方法对我国藏区社会的各种社会现象进行的描述和阐释，不可避免的是对藏区文化和宗教的深入理解和探究，在研究藏区“赔命价”习惯法这种社会冲突行为和现象时亦然。首先因为“法律起源于宗教的观点在亨利·梅因以后已为公众所接受”；<sup>[2]</sup>其次宗教伦理在社会诸领域内都有不同程度地介入<sup>[3]</sup>，因而使得事物的本貌和真相往往容易被一些模棱

\* 作者简介：淡乐蓉，青海民族大学法学院教授，法学博士。

基金项目：本文系教育部“春晖计划”合作科研项目《青海藏区民间调解研究——以青南地区为例》（项目编号：Z2010044）之阶段性研究成果，并受青海民族大学校级高层次人才（博士）项目资助。

[1] [德] 马克斯·韦伯：《宗教社会学》，康乐、简惠美译，广西师范大学出版社2005年版，第262—263页。

[2] [美] 霍贝尔：《原始人的法：法律的动态比较研究》（修订译本），严存生等译，法律出版社2006年版，第237页。

[3] “宗教伦理介入社会诸领域的程度各有不同。决定性的要点并不在于宗教伦理与巫术、仪式或其他一般的宗教性格结合的程度，而是取决于其对世界所持基本原则性的态度。一个宗教伦理愈是将此世界（从一宗教性观点）组织成一个体系化、理性化的宇宙，其与此异世界诸秩序间的理论性紧张似乎就显得更尖锐与更基本；当世俗秩序（Ordnungen）依其固有之法则性体系化时，尤其如此。这样的一种宗教伦理，其取向是拒斥现世的，就其本质而言则完全缺乏任何与圣法结合在一起的、定型化的特征。这种宗教伦理所导致的、存在与人此世各种关系间的紧张性，在社会演化过程中，的确扮演了一个强力而积极主动的要素。”参见 [德] 马克斯·韦伯：《宗教社会学》，康乐、简惠美译，广西师范大学出版社2005年版，第254—255页。

两可的事物和形式所遮蔽,尤其是“在西藏的历史文献中,相互矛盾的事件经常被摆在一起。”〔4〕若要对这些相互矛盾的事情,作出社科法学方面的解释,就必须考虑到“特定共同体中人们的思维方式对其社会发展有着至关重要的影响。个人(及共同体)自发的发展远比由强制力或暴力所引起的持久和有效。”〔5〕而且西美尔认为:特殊的宗教契机通过隐含在人与人之间种类多样的关系中,从而与那些单纯建立在利己主义或心灵感应、单纯建立在外在力量或道德力量至上的关系区别开来。尽管宗教因素发挥的作用大小不等,但“在许多关键情况下,这种宗教因素还刻划出了各种关系的发展阶段;这就是说,前后为不同的人际关系所承担的相同内容,在某个时期内拥有的是宗教关系的形式。这在那些随时随地表现出神权政治特征,并完全得到宗教认可的立法中看得再清楚不过了,它们这样做,为的是能在别处得到国家权力或风俗习惯的支持。”〔6〕所以,“不考虑宗教对其的影响,就无法开展西藏研究。藏族实质上几乎是一个宗教的民族。藏族宗教思想中有一些激励人,使人向上的概念,可惜也有一些相反的东西、尴尬的一些方面,其有害的影响很易看到。”〔7〕在青海藏区,藏传佛教寺院占全省宗教活动场所的32.4%,僧侣占全省宗教人员的91.3%,信仰藏传佛教的群众占全省信教群众总数的54.8%,藏族民众人口有105万人——几乎全民信教。在其日常社会生活中,无论生老病死,还是与生活、生产以及纠纷事件等处理,一般都会延请藏传佛教寺院僧侣进行宗教禳解和参与相关事件处理,致使其对藏区民众的社会生活与行为产生一定的思想观念和行为指导的作用和功能。有学者认为这是宗教干预行政、司法、教育和婚姻的表现,但又语焉不详,致使此类问题的性质缺乏理论上的研究和分析,不利于藏区统战工作和依法治藏工作的顺利展开。本文旨在对此问题进行理论探讨和辨析。

## 一、青海藏区民间调解中藏传佛教寺院僧侣参与藏区 社会纠纷解决的历史及其文化溯源

对于藏区“赔命价”习惯法中的以金钱赎买罪过,并不以刑罚惩治加害方的规则,很多学者对其所依据的宗教的超功利性和非暴力性以及道德上的超脱性予以赞扬。查尔斯·贝尔还曾撰文〔8〕对吐蕃王室引进佛教的能效极尽赞美之词,却忽略了对其文化改革和宗教改宗的真实意图的探究,同时,他只字未提佛苯斗争的血腥残酷历史和过程,这种片面的认识,对于客观

〔4〕 Dan Martin, The Early Education of Milarepa, The Journal of the Tibet Society, 1982, PP. 53—76. 转引自 [美] 埃莱娜·罗宾逊:《西藏的宗教及其他信仰》,刘源、陈立健译,载王尧、王启龙主编:《国外藏学研究译文集》(第十四辑),西藏人民出版社2007年版,第425页。

〔5〕 [美] 埃莱娜·罗宾逊:《西藏的宗教及其他信仰》,刘源、陈立健译,载王尧、王启龙主编:《国外藏学研究译文集》(第十四辑),西藏人民出版社2007年版,第425页。

〔6〕 [德] 格奥尔格·西美尔:《论宗教社会学》,载《宗教社会学》,曹卫东译,上海人民出版社2003年版,第6—7页。

〔7〕 同前引〔5〕,第426页—427页。

〔8〕 “佛教传入藏区,这是一千多年的事了。从那以后,西藏就放弃了军事征讨,再也没有进攻过任何一个国家,实际上连保卫自己也无能为力了。他们经历了改邪归正(这在英国和欧洲往往是男人和女人人们的口头禅,但却从未深入过人心)。佛教对西藏做了基督教(尽管有其崇高的道德准则)对欧洲国家所未能做到的一切。这也许是欧洲国家老是侵略好战的原因吧。可西藏人在皈依佛教前也是如此啊,西藏放弃征讨和世俗强权,不是像大多数帝国一样为了经济原因或军力不足,而是为了宗教,也仅仅是为了宗教。”参见 [英] 查尔斯·贝尔:《十三世达赖喇嘛传》,西藏社科院汉文文献编辑室1985年印,第17—18页。

真实而且严肃地分析藏区“赔命价”习惯法行为背后的宗教文化背景是有害无益的。

在社科法学对宗教的伦理与现世的关系研究方面，韦伯〔9〕和西美尔〔10〕都对此进行了深入的思考和严肃的社会批判。韦伯对宗教的趋利性的揭示，实际上就是他所提出的对一切行为的“祛魅”的过程，而西美尔则基本上将宗教组织看作类似国家的一种存在，由此可见，宗教也不像它所宣称的那样与世无争，它实际上也与人和人的关系相联，与社会旨趣和社会程序相联，甚至与社会结构和社会组织并无本质上的差别，这样还原了宗教实际上是人为宗教的本质。在藏区社会中，宗教的神圣性，尤其是僧人的地位，因为历史的原因被奉为至高的社会等级，而且其在藏区社会关系的建构中起到了不可低估的作用。在藏区“赔命价”习惯法的运作过程中，藏传佛教的教义和僧侣们的活动是无法回避和予以否认的史实。法国学者石泰安认为：“西藏是一宗教地区，无论是指拉萨噶厦还是指其独立程度不同的地方土司。一些宗教官员同时又兼摄世俗官职。人们在习惯上都让幼弟出家为僧。以确保严密控制和使各级世俗政权与宗教之间达到共同利益的统一。”〔11〕在旧西藏实行身份等级制度的藏区，“如果根据在受窃时的赔偿比例来看，那么僧侣几乎与君主的地位相差无几。”〔12〕主要是他们的命价属于社会上层的等级所致。“自从墀松德赞正式奉佛教为国教之时，这种形势就已经形成了。”〔13〕由此可见，正如布尔迪厄所分析和论证的，关于权力场域就是各种资本的竞技空间的结论十分吻合和贴切。〔14〕在藏区社会中僧

〔9〕 韦伯指出：“由宗教的或巫术的因素所引发的行动之最基本的形式，是以此世为取向的。‘使你可以得福……并使你的日子在地上得以长久’（《申命记》，4：40），这话表达了何以要履行宗教或巫术所要求的行动的原因。甚至在腓尼基的海滨城市中所举行的活人献祭礼——虽然这在城居民族里并不寻常——也没有一丁点彼世的取向。进一步来说，宗教或巫术动机下的行为，相对而言是理性的，从其最原初的表现看来特别是如此。它所遵循的是经验法则——虽然未必是根据手段与目标考量下的行动。钻木即能取火，以此，巫师的‘巫术’行为也可向上天召来雨水。由钻木所造成的火花，和由祈雨师的做法所召来的雨水一样，都是一种‘巫术般的’效应。因此，宗教或‘巫术’的行为和思考必然不可与日常生活里有目的的行动范畴划分开来，这特别是因为：即使是宗教与巫术的行为，其目的也主要都是属于经济性的。”参见〔德〕马克斯·韦伯：《宗教社会学》，康乐、简惠美译，广西师范大学出版社2003年版，第2页。

〔10〕 西美尔也对宗教的表象作了分析和思考，他认为：“……社会旨趣和社会程序与宗教本质之间的联系一定也不显然，甚至于无法辨识：这就是说，我们事后根据别处存在的宗教性加以类推所得出的宗教倾向，作为一种社会精神结构，一种人们对待他者的特有行为方式，是自发形成的。相比之下，作为建立在有关独立实体和旨趣的观念之上的成熟宗教只是一种派生物（Abgeleitetes），从这个意义上讲，宗教有些类似于罗马时期或现代以上的国家。作为一种客观的自为存在，国家相对于直接支配社会因素的原始的相互作用、约束（Bindungen）和秩序而言，是次级性的（sekundares），因为这些相互作用、约束和秩序只是后来才慢慢地把对其内容的监护权和管理权（Bewahrung und Exekutive）转交给作为特殊结构而处于它们彼岸的国家。”参见〔德〕格奥尔格·西美尔：《宗教社会学》，曹卫东译，上海人民出版社2003年版，第8—9页。

〔11〕 〔法〕石泰安：《西藏的文明》，耿昇译，王尧审订，中国藏学出版社2005年版，第132页。

〔12〕 同前引〔11〕，第141页。

〔13〕 同前引〔11〕，第134页。

〔14〕 他认为：“就其结构而言，权力场域就是力量场域。它是由不同的权力形式或资本类别之间的力量关系决定的。与此同时，权力场域既是不同权力的持有者们为了争夺权力而展开斗争的场域，又是一个竞技的空间（espace de jeu）——在这个空间里，行动者和机构共同拥有大量的足以在各自的场域中占据支配性位置的特殊资本（尤其是经济资本和文化资本），因而他们在某些以维护或者改变彼此之间的力量关系为目的的某些策略上形成对抗。能够介入这些斗争的力量，以及对这些力量是进行保守性的，还是破坏性的引导，都取决于人们所说的不同类别的资本之间的‘交换率’（或者‘转换率’），也就是说，取决于所有这些策略旨在维护或者改变的东西本身（这种维护或改变主要是通过通过对不同类别的资本及其合法性的各种表现进行维护或批判来实现的。）”参见〔法〕皮埃尔·布尔迪厄：《国家精英——名牌大学与群体精神》，杨亚平译，商务印书馆2004年版，第457页。

侣们或出自名门望族，本身就具备经济资本、文化资本和社会资本的物质和精神资格和能力，当然是藏区社会的权力把持者；或僧侣们出身平民，但凭着努力勤勉和对知识的刻苦追求，成就学业，亦可获得相应的资本成为权利享有者。在旧西藏以及其它藏区寺院也就是教育机构，培养着藏区的知识分子和社会精英，因而布尔迪厄关于大学教育与精英的养成，以及权力场域和资本分类理论都可以对此进行诠释和说明。<sup>〔15〕</sup>不同教派的寺院和僧人与地方封建势力之间相互结合，互为依赖，上层僧人维持着特权并得到社会大量财富，<sup>〔16〕</sup>攫取了社会的政治、经济以及文化等方面的权力，并以创制各种理论，神话其统治的正当性和合理性。<sup>〔17〕</sup>藏族历史史料记载了不同历史时期当藏区社会发生相对重大的历史事件时，藏族僧人积极参与社会纠纷调解，甚至是军事斗争调解的史实。<sup>〔18〕</sup>在十五世纪以前，僧侣们参与社会纠纷调节的记载不胜枚举。石泰安在其对西藏文明研究的著述中也通过史料梳理和研

〔15〕 “资本的不同类别实际上就是在差异化和自主化的过程中形成的某场域中（力量场域或者斗争场域）发挥作用的某些特殊权力。在不同的竞技空间里形成和发展起来的某些资本类别带着各自的特性发挥着作用，他们既是王牌又是赌注。事实上，这些资本类别本身就构成了斗争的目标，因为这些斗争阻碍像每一个场域内部的斗争那样，其目的也不再是积累甚至垄断某一特殊类别的资本（或权力），无论是经济、宗教的或是艺术的；这些斗争的目的在于争夺决定权，就是说，对于那些能够在不同场域中发挥作用的各种不同权力的相对价值和力量的决定权——也可以说，斗争的目的就在于争夺各种不同权力的权力，或者争夺一种特殊的资本，因为这种资本能够赋予人们一种针对资本的权力。”参见 [法] 皮埃尔·布尔迪厄：《国家精英——名牌大学与群体精神》，杨亚平译，商务印书馆 2004 年版，第 457—458 页。

〔16〕 “任何一种权力都不可能满足于仅仅作为一种权力而存在，它不可能仅仅作为一种没有任何依托的力量，一种失去了任何存在理由的力量；就是说，总之，它不可能满足于仅仅作为一种专制力量而存在。因此，它必须为自己的存在和存在形式寻找理由，至少也应该使人们看不出作为其基础的专制，进而是自己作为合法的存在得到认可。然而，合法性问题涉及到一种实际状态，这种状态位于相互竞争的多种权力本身的存在之中；然而处于竞争中的多种权力，或由于它们自身的相互对抗，或由于它们彼此之间相互对立的并且常常是不可调和的互为反证，不可避免地会使它们自身存在的理由成为一个凸显出来的问题。由此可见，不同类别资本的拥有者用来维系或者扩大其资本，同时，也用来维持或者改善他们在社会空间中位置的再生产策略，总是不可避免地包含着某些旨在使其霸权的社会基础得以合法化的象征性策略，而这种霸权的社会基础就是特定类别的资本，这类资本支撑着他们的权力和与他们的社会基础不可分割的再生产方式。”参见 [法] 皮埃尔·布尔迪厄：《国家精英——名牌大学与群体精神》，杨亚平译，商务印书馆 2004 年版，第 457—459 页。

〔17〕 “正如韦伯所言，社会霸权群体通过社会公正论（sociodicees）来制造‘他们自己特权的神正论’。因此，这种社会公正论并不是以完全统一的惟一的话语形式表现出来，人们谈论‘霸权意识形态’正是在此前前提下进行的。关于社会世界的观点太多，这些观点都是偏爱体系（systemes de preferences）（或价值准则体系）的产物，而偏爱体系的形成则是由于人们获利机会的结构的内化，从客观上来说，获利机会是人们所持有资本的总量和资本的结果中所固有的；因此，人们对社会世界的各种观点都会根据需要合法化的资本的类别，以及人们在这个资本的结构中所占的比例发生分化——这种分化表现在人们陈述出来的各种理由和论据中（尽管获利机会的共同之处都在努力将自己霸权的基础列入霸权者的本性之中）：比如说，封建贵族往往更倾向于从土地和血缘方面来寻找自己必然性的根源，以及他们与暴发户之间存在的差异的根源；对于新兴资产阶级‘精英’来说，由于它们的权力得益于会考和文凭，因而他们更多的是祈求才能与天赋来对抗充斥着保护与被保护关系的贵族传统中所包含的恩惠与私情。”参见 [法] 皮埃尔·布尔迪厄：《国家精英——名牌大学与群体精神》，杨亚平译，商务印书馆 2004 年版，第 459—460 页。

〔18〕 有学者认为：根据藏族历史史料的记载，在前藏和西康当西藏地方政权瓦解和中央政权交替的时期是这些纷争的高发时期。藏族高僧参与这些纠纷的调解，不仅促进了其自身派别的发展；而且也对当时社会的稳定起到了重要作用。参见朱丽霞：《藏族僧人的社会调解活动考辨——以 15 世纪之前的藏传佛教为例》，载《西藏研究》2011 年第 1 期。

究，确认了这些史实。<sup>〔19〕</sup> 这些僧人“他们在道德和宗教方面都具有很高的威望，以至于他们经常被委派去执行吐蕃社会的重要使命，即充当中间调停人的角色，在史诗中经常赞扬这种使命。在发生了凶杀、盗窃牲畜、叛主的农奴外逃和其他某些纠纷时，就要由双方诉诸共同接受的中间人，以避免爆发纠缠不休的仇杀，中间调停人因为为双方服务而获得赠礼。”<sup>〔20〕</sup> 其中一些著名的高僧因此而留名青史。譬如“到了12世纪末，香·仁波且发现整个吐蕃‘没有法制和处于四分五裂的局面’时，便以其‘法印’而敲击山脉、河谷和大路，并且还补充以一种可怕的仪轨。这是禁止在当地进行狩猎和抢劫行为的办法。他勇敢地站出来反对军事行动，并且导致了某些谈判。一位世俗首领参加了一次有关调停争端的会议，他发现由主人制作一尊神胜乐（藏文为 Dmechong，梵文为 Samvara）的畏怖形象。这种以‘法印’敲击山河或道路而禁止暴力行为的做法是不胜枚举的，因为‘法印’就是一种表示禁止某种行为的标志。当时沿途极不安全，这种现象一直持续到现代。”<sup>〔21〕</sup> 又如，“到了15世纪中叶，七世噶玛巴在林地充当了调解人，从而制止了一些内部斗争。这里所使用的藏文词‘nang—dme’一般是指某个氏族内部的斗争，而一般道德准则都是强烈谴责这种做法的。但这次调停的结果是上师使‘属于神的居民’（指属于某一寺庙的农奴）各就其位。他同样还制止了林地和噶托的佛教僧侣与苯教徒之间的斗争，这样一来就把一些人救出了监牢并恢复了和平。他也介入了打箭炉一带某些部族之间的真正战争：通过传教和某些物质财富而使‘属于神的居民’和‘属于人的居民’都感到了心满意足。当他在果洛人中调停斗争时，从这些居民之中获得了‘路费’和赠礼。”<sup>〔22〕</sup> 从上述僧侣对社会纠纷的介入和调解的活动来看，实际上僧侣或者说是宗教具有一定的整合社会的功能。另外，对于这些赠礼，现代一些学者却将其视为“勒索钱财”，甚至是干预司法的一种表现，<sup>〔23〕</sup> 这无疑是应该重新予以认识和思考的。西美尔认为宗教具有整合社会的功能和作用，<sup>〔24〕</sup> 为了对此予以说明，<sup>〔25〕</sup> 他指出：“集体的整合性究竟在何种程度上属于宗教所发挥的功能，对此，我们可以再作两点阐明。集体整合性的基础或特征就在于，集体内部应当有别于一切对外关系而保持和睦共处，没有纷争，这在原始时期表现得尤为明显。或许，没有任何领域能像宗教那样把目标一致、趣味相投的共处各方的存在形式表现得如此彻底、如此全面。然而，这里所强调的集体内部的和平特征只是相对的。集体奋斗过程中经常会发生诸如排挤同道、损人利己以及把自己的成就和欢乐建立在别人的痛苦上之类的事。可以说，大概只有在宗

〔19〕 “从这个时代起，就会看到僧侣们作为大相或使节而起过的重要作用，尤其是作为调解人的巨大作用。在热巴赞普执政年间，821—822年的唐蕃会盟条约就是通过唐蕃僧侣们谈判而获得成功的。”参见〔法〕石泰安：《西藏的文明》，耿昇译，王尧审订，中国藏学出版社2005年版，第137页。

〔20〕 同前引〔11〕，第142页。

〔21〕 同前引〔11〕，第142页。

〔22〕 同前引〔11〕，第142—143页。

〔23〕 蒲文成、参看加：《藏传佛教与青海藏区社会稳定问题研究》，原载《青海民族学院学报》2001年第2期，转引自景晖主编：《青海研究报告》（第一辑），青海省社会科学院2003年，第313页。

〔24〕 “宗教整合性简直就是社会整合性的绝对形式。”参见〔德〕格奥尔格·西美尔：《宗教社会学》，曹卫东译，上海人民出版社2003年版，第19页。

〔25〕 “应当认识到，神不仅是个人的个性、活力、合乎道德或缺乏道德的秉性以及爱好和需要的理想化，而且很多情况下是个体之间的社会生活形式赋予了宗教观念以内容。由于社会功能在某些方面和一定程度上表现出最纯粹、最抽象、同时也是最直观的形态，因此，它们构成了宗教的对象，以至于我们可以认为，宗教存在与社会关系形式之中，有了宗教，这些社会关系形式便于其经验内容中摆脱出来而获得独立，并拥有了自己的实质。”参见〔德〕格奥尔格·西美尔：《宗教社会学》，曹卫东译，上海人民出版社2003年版，第19—20页。

教领域里，每个人的潜能才能够得到充分地发挥，而又不会相互倾轧，因为耶稣有论：天国里人人平等。尽管大家共有一个目标，但耶稣仍能确保每个人都有可能实现这种目标，而且不会相互排挤，反而只会相互依赖。”〔26〕对于这类具有卡里斯玛特性的宗教人士，韦伯将其称为“宗教达人”。〔27〕他指出“就像巫师那样能在自身当中唤起进入再生状态的卡里斯玛，并不是任谁都能够拥有的；同样的，能够在日常生活当中持续地保佑特殊的宗教态度——以此保证恩宠之持续的确实性——的卡里斯玛，也并不是任何人都拥有的。再生，看来也是只有那些具有宗教资质的贵族阶级才能企及的。讲求方法地获得一己之救赎的宗教达人（Virtuose），也和具有巫术资质的巫师一样，在世界各地的信仰者共同体内部无不形成一种特殊的宗教‘身份团体’（Stand），并且往往和共同体圈内的任何特殊身份团体一样，获得一种特别的社会名望。”〔28〕

在藏区社会虽然权力高度分化，但由于宗教处于较强盛的势力对社会的控制能力和效用并不比政权力量为弱。任乃强在对西康藏区进行实地考察之后，指出：“凡土伯特高原内居之士人，即所谓 Tibetan 者，社会一切，皆在喇嘛教支配之下，不论男女老幼、富贵贫贱、出家在家，无一非喇嘛教徒。社会经济悉集中于喇嘛寺院。地方政权，虽若掌于官吏、土司之手，而其精神则无一不依托喇嘛教义。大抵每一村落，即有一小喇嘛寺。在若干村落联谊之下，又有一大喇嘛寺。如此大小寺院，各有支配其属村落人民一切行动之权：命其人捐输财物，莫敢或吝；命其人供给力役，莫敢稍迟；命其人敌至致死，亦莫敢畏缩。多数地方，农民播种后，非收获之日期，农民不敢收割。否则如有天灾、疾病或其他不幸事件发生，村人皆指以为违时收割，上干天谴之所致，报请喇嘛议罚，或加刑戮，或责令延僧作法禳解，乃已。喇嘛寺犹如政府，可随所需要，无限征用民力。可于粮赋正供以外，征取人民之食粮与畜产。作字、绘画、雕塑、祈禳、占卜、游艺、教育、会计等文化生活，悉为喇嘛所专有，贵族平民，欲学习者，必以喇嘛为师。寺庙伟宏壮丽，金碧辉煌；民居湫隘龌龊，粪秽狼藉。喇嘛锦衣玉食，肥马轻裘；平民衣不蔽体，食不果腹。出家者如登天堂，在家者如堕地狱。喇嘛不自知其以何德能而至此，居之不疑，平民亦不知以何罪业而至此，受之不怨。如此喇嘛与其寺院所享超政府之特殊权利，并非政府所规定，亦非民意曾经议决，乃其民族积千余年来之习惯如此。诚欲研究其故，自非溯寻其千余年来之历史，即难获一正确之解答。”〔29〕“喇嘛政治，在藏人心中，是认为神圣政治的。但喇嘛政治是否神圣，在西藏以外的人看来，的确大成问题。就喇嘛教本身的规律讲，他们有三大力行的目标——戒、定、慧。戒，是戒律，凡属戒律中规定的条款都不得犯。定，是静思，要摒绝一切人事，断绝一切爱悦，自己关进洞穴去，几十年不言不动，单只运用思想以求悟解。慧，是知识，要勤读经典，造成佛教的博学者。综合三者来说，佛法根本是与人世隔离的。佛教徒他的灵魂是死寂的，只不过让躯体食息于人世而已。这样说来，根本就不能从事政治。因为政治是应付人事的繁杂业务。”〔30〕“但西藏的佛法，偏偏是由政治力量扶植成功的。黄教政权更是若干政治护法人之所赋予，所谓达赖活佛不过是个木偶。蒙古的俺答汗，青海的顾始汗，满清的顺治、康熙诸帝，都成了这木偶的玩弄者。拉藏汗和准噶尔人与西藏官吏，都是这个木偶的玩弄者。清代的皇帝，便是木偶戏班的班主。乾隆皇帝曾将这班

〔26〕 同前引〔6〕，第20页。

〔27〕 同前引〔1〕，第203页。

〔28〕 同前引〔1〕，第203页。

〔29〕 任乃强：《西藏的喇嘛政治》，载《任乃强藏学文集》，中国藏学出版社2009年版，第598—599页。

〔30〕 同前引〔29〕，第610页。

子刷新组织，大事整顿，使他声光放大。但可惜领班任用非人，被木偶的人盗窃了班主的权益，来自己牟利。他们对观众说，台上表演的玩偶，真是天神精灵之附托，具有不可思议的神权与智慧，要求众人彻底服从他。”<sup>〔31〕</sup> 在藏区，“不管定居或游牧，妇女都是藏族社会的基本生产者。男人则是战士，多数时间都是腰横宝刀，肩荷步枪，右臂袒露，随时可以出击。但男女都要为土司或寺院服役，因为藏族社会是围绕着土司或者围绕一个具有暂时权力或兼有政治权力和寺庙统治的宗教秩序进行的。对非僧人而言，那几种情形无疑都是半独立的氏族统治。”<sup>〔32〕</sup> 由此，也就使得西藏地方政权最终何以能建立和实现政教合一的统治，基本也就有了现成的答案。

在藏区“赔命价”习惯法运行过程中，以藏传佛教寺院和僧侣因而介入纠纷作为第三方进行调解，从而获得了因其调解而已然和解的双方当事人向其呈送种种财物，以示感谢和赎罪之意。布劳关于社会生活中的交换与权力的研究，说明了平民向首领呈送财物实际也是一种古时社会的交换形式，并没有任何超功利性可言。“给首领的贡品对于单方面给予可确立优越地位的原则是一个明显的例外。例如，在库拉中，最初的礼品总要交给首领。‘这样，首领有时会欠一个平民一件礼品，而平民从不会欠首领一件礼品。’<sup>〔33〕</sup> 尽管首领在仪式性的库拉交换中暂时地拖欠某些人的礼品，尽管他依赖于许多人的贡献以便支持他的家庭和仆人的生活，他仍然维持着他对平民的优越地位。解释可能是，平民应该向首领进贡，他们为他提供的货物和服务不能看作是使他们对他们承担义务的恩惠，而是对他们欠他的义务的报答。基本假设是，该首领的领导给该社区援供了重要的利益，而他们对他的贡品（既以有价值的物品的形式又以尊敬的形式），是对他们欠他的一连串债务的偿还。制度化的权力控制着上级能用以向下级提供利益的服务，而他向他们提供的利益又巩固了他的权力。这一权力使下级的服务不足以建立与该上级的平等。”<sup>〔34〕</sup> 在藏区社会，这种单方面的财产奉献和给予，的确使社会成员的社会地位和身份等级差别建立起来了，也同时说明社会高层级的成员在地位上升后可以获得更多的单方面的服务。<sup>〔35〕</sup> 在藏区“赔命价”习惯法的纠纷解决过程中，通过涉案双方当事人请求寺院僧侣对“赔命价”纠纷予以调解的要求提供相应服务，高位阶的僧侣确立了对于他们的权力。<sup>〔36〕</sup> 寺院僧侣们对此提供必要的利益（没有这些利益，其他人就不容易行事）和服务，尽管不是唯一的方法，但无疑是获得社会权力的最普遍的方法。因为权力也可以这样获得：他可以威胁说，除非其他人屈服，否则他就使他们享受不到这些利益（他们现在都享受这些利益）。“惩罚的威胁——尽管它施加最严格的限制——也会产生依赖性，这种依赖性就是权力的间接根源，而能够被扣留的经常性基本报酬则是权力直接根源。”<sup>〔37〕</sup> 僧侣们所获得的财物和捐赠中甚至包括武器。由于藏区匪患严重，因此寺院也就训练僧兵以自保。“僧兵的部分装备是集体购置的，也

〔31〕 同前引〔29〕，第610页。

〔32〕 李安宅、于式玉：《李安宅、于式玉藏学文论选》，中国藏学出版社2002年版，第266页。

〔33〕 [英] 布罗尼斯劳·马林诺夫斯基：《西太平洋的阿尔戈英雄》，纽约杜顿出版公司1961年版，第473页。转引自[美] 彼得·布劳：《社会生活中的交换与权力》，孙非、张黎勤译，华夏出版社1998年版，第129页。

〔34〕 [美] 彼得·布劳：《社会生活中的交换与权力》，孙非、张黎勤译，华夏出版社1998年版，第129页。

〔35〕 同前引〔34〕，第129页。

〔36〕 “如果他定期向别人提供在别处不能轻易获得的服务，就会因为这些服务而依赖和感激他。除非他们能够给他其他的好处（通过使他同等地依赖于他们，这些利益产生了相互依赖性），否则他们的单方面依赖就会迫使他们服从他的要求，以免他不再继续满足他们的需要。”参见[美] 彼得·布劳：《社会生活中的交换与权力》，孙非、张黎勤译，华夏出版社1998年版，第129页。

〔37〕 同前引〔34〕，第138—139页。

有一部分来自部落成员的布施。周希武在玉树看见寺院的经堂楣间多悬有兵器甲冑，他认为其来源是，‘番俗，百户死则以平生所用兵器输之寺院，以为斋醮之酬谢物。’那么，为什么要以平生所用兵器作为酬谢物呢？兵器是直接伤害生命的工具，按佛教教义讲，伤害生命的人死后要坠入地狱；百户作为一部落之首领，生前为部落或个人利益难免动用过兵器，这已经造成了‘罪过’，为了承认罪业，表明断绝与兵器之关系，求得原谅，于是将兵器献之于寺院。但是，寺院在无可奈何的情况下又将这些兵器用于战争。这是出世与入世之间矛盾的一个反映。”〔38〕

藏区僧侣们在“赔命价”和“赔血价”案件的纠纷调解过程中，主要运用的是文化权力，因为宗教教义、宗教道德以及对地狱的恐惧构成一种莫名的强大的文化压制力和文化迫力。寺院僧人介入纠纷当事人之间，在调解过程中，“调解和解是以强制为后盾的：尽管调解者缺乏施加判决的权威，但他总能运用其影响和社会压力，说服执拗的某方当事人接受某种和解，并且通常是接受调解者提议的那种和解。共同体还对当事人施加社会压力，让他们缔结并遵守协议。超自然的制裁通常也是极为重要的。既然调解者通常是有权势和影响的，失去他们的善意，本身就是令人担心的。一些人仅仅是利用双方的和解……而另一些人实际上采用了审判，用武力来支持他们的判决……共同体本身也施加着和解的压力。不驯服的纠纷当事人成为闲言和指责的对象……巫术和关于疾病的超自然的信仰，也是恢复和谐的强有力的刺激因素……强制与社会压力的进一步形式，是一种维持与另一方当事人和平关系的需要。终结这种关系可能损害政治、经济或血亲间的交易。暴力的威胁或者法院的诉讼，让人想到的景象是无休止的毁灭性诉讼或又是血腥的仇怨。只要他们寻求避免这些灾难，纠纷各方就被迫和解了事。无论如何，在任何案件中，调解者的决定都不是以国家机构的强制力作为后盾的，各方当事人总有拒绝调解并面对后果的自由。不平等者之间的纠纷，其调解和解也是不平等的。除了少许例外，调解和解反映着纠纷者之间身份的不平等。苏丹的努尔人（Nuer）和新几内亚的恩加人（Enga），对杀人的赔偿是依死者的社会身份而定的。”〔39〕对于此种社会现象，韦伯的认识和观点是：这种宗教人士参与其间的纠纷解决活动，其目的并不是达到司法裁决的精确性，而是出于宗教等级和教会主权的理性化理念，寻求权威的高效和伦理目标的最合适的形式。〔40〕“对于这些法律发展的载体而言，自我包含和对法律问题的特殊‘司法’处理都是陌生的概念，它们对法律和道德的分离，也不感兴趣。一般这对法律规则和道德命令融为一体的法律制度来说是具有理论影响的。但是，一方面在这种法律思想的理性化过程中，另一方面，在社会关系的形式中，五花八门的结果会产生于法律理论的非法学成分。”〔41〕

青海（安多）藏区处于藏区边地，其宗教文化的发展历史与卫藏相比较佛化较晚，因而保留了大量的苯教文化遗存。祝启源通过对宋代河湟地区藏族政权——唃廝囉政权的研究，指

〔38〕 陈庆英：《藏族部落制度研究》，中国藏学出版社2002年版，第247—248页。

〔39〕 [美] 萨莉·恩格·梅丽：《非工业社会的调解组织：美国非正式的共同体司法的实质》，转引自 [美] 博西格诺等：《法律之门》，邓子滨译，华夏出版社2007年版，第726—727页。

〔40〕 “一般而言，这与宗教等级以及教会主权的理性化实质也分不开，其目的不是达到形式上的司法精确性（这种精确性会使法律结果的正确预测最大化，以及法律和程序的合法化），而是要寻找对于权威的高效与伦理目标最合适的形式。”参见 [德] 马克斯·韦伯：《论经济与社会中的法律》，张乃根译，中国大百科全书出版社1998年版，第226页。

〔41〕 [德] 马克斯·韦伯：《论经济与社会中的法律》，张乃根译，中国大百科全书出版社1998年版，第226页。

出：河湟地区远离西藏地方政权统治的核心区域，因而佛化不深，大量遗存苯教文化和观念。<sup>〔42〕</sup>“在唃廝囉建政青唐前，河湟吐蕃地区没有建立起规模宏大的寺院，僧人的活动场所主要在民间、以及建在乡村的寺院。”<sup>〔43〕</sup>青海藏区沿袭的是苯教时期的传统，僧侣出身社会上层，居于优越的地位，因而干预各个部落的军政事务，参加争夺部落领导权的斗争。所以寺院僧人带领部落百姓冲锋陷阵，驰骋疆场的事例屡见不鲜。<sup>〔44〕</sup>宋代，青海藏区佛教得到极大的发展，一方面是唃廝囉积极学习卫藏地区的藏区治理经验，大力弘扬佛法，并同时出台各种法律规范；另一方面宋代政府亦认为信奉佛教有利于实现其对青海藏区的顺利统治，因此不仅在中原扶持佛教发展，而且在青海藏区也利用佛教作为推行边政的辅助手段。<sup>〔45〕</sup>由此可见，青海藏区在宋代唃廝囉藏族政权时期，佛教得到了较大的发展和传播，出现了藏族中世纪历史上宏大的佛教寺院，僧侣的势力不仅在民间，也在统治阶级上层和政府中成为强大的力量，为青海藏区从奴隶制向封建农奴制过渡奠定了思想基础。<sup>〔46〕</sup>在传统藏区社会里，寺院上层僧侣与世俗封建领主或部落头人一起，掌握着藏区一定地域范围内社会的政治、经济和文化权利，尤其是寺院在一定程度和某种意义上担负着藏区社会教育机构的任务和功能，而寺院里的僧侣实际上就是藏区社会的知识分子，他们因为掌握着文化资本，因而也就获得了一定的社会资本和

〔42〕 “据汉文史料记载，河湟地区的吐蕃人经过边疆混战和奴隶大起义后，长期处于‘族种分散，不相君长’的分裂状态（韩琦《安阳集·家传》）。这里没有统一的政权，没有法律，部落之间烧杀屠戮，出现了社会危机。极不稳定的牧业经济，抗御自然灾害的能力本来就十分脆弱，一遇天灾人祸，便出现生灵涂炭，哀鸿遍野的悲惨局面。处于绝望境地的人们，渴望着有人给他们消灾除难，降临福音。而佛教宣扬的因果报应，力戒杀生，正好迎合了当时人们的愿望，即希望有一个安定的和平的生活环境，以便恢复生产，解决生计问题。因此，佛教又得以乘虚而入，并为之深入于群众之中打开了方便之门。”参见祝启源：《唃廝囉——宋代藏族政权》，青海人民出版社1988年版，第274页。

〔43〕 祝启源：《唃廝囉——宋代藏族政权》，青海人民出版社1988年版，第274页。

〔44〕 “如宋大中祥符九年（1016年）发生的河湟吐蕃与宋争夺陇西的著名的‘三都谷’战役，指挥者就是曾是僧人的大首领李立遵，其他僧人也参与了战役指挥活动。僧人充当贡使或接受宋朝封职、赏赐者更不乏其人，从三班奉职到指挥使，都指挥使，充本族军主、副军主皆有之。且‘每计其部人之多寡，推择其可奉佛者使为之。’所有这些都表明了僧人掌握了唃廝囉的社会细胞即部落的一部分权力，僧人的力量在群众中已开始扎根。这是同吐蕃王朝时期僧人多在上层中活动（僧人也多是贵族子弟）的一大区别，也是此时佛教的一大特色。”参见祝启源：《唃廝囉——宋代藏族政权》，青海人民出版社1988年8月版，第274页。

〔45〕 “唃廝囉时期佛教得以发展，还有外部的因素，就是北宋王朝对佛教事业的支持。北宋建国后，为了加强对人民的思想统治，除了崇奉传统的儒家思想外，对佛教亦实行保护政策，扶持佛教发展。当时西北地区的少数民族大多信仰佛教，宋朝认为‘戎羯之人崇尚释教，亦中国之利’。所以，宋朝廷利用佛教作为推行边政的辅助手段。如同在中原地区一样扶持边地的佛教发展。”参见祝启源：《唃廝囉——宋代藏族政权》，青海人民出版社1988年版，第276—277页。

〔46〕 “总而言之，唃廝囉时期河湟地区的佛教，由于有统治阶级的支持，又有一定的经济基础作支柱，已经渡过了低潮这一难关，在原来的基础上逐渐得到发展，出现了藏族中世纪史上宏大的佛教寺院，为佛教在藏族其他地区弘传起了一定的促进作用。又僧人的势力开始在民间得势，后来逐渐进入统治阶级上层，因此僧人控制了自部落至政府中的一部分权力。但由于政治和经济的原因，佛教的根子主要扎在民间，这也是后来政府可以倒台，佛教可以继续发展的重要原因。当然，不管哪一个朝代，统治阶级为了本阶级的利益，又总是佛教的最大支持者。也正是因为如此，佛教才成为统治藏族人民的主要意识形态。同时，我们又必须看到，佛教在唃廝囉时代的发展，在思想上为其从奴隶制逐渐向封建农奴制过渡乃至确立创造了有利的条件。”参见祝启源：《唃廝囉——宋代藏族政权》，青海人民出版社1988年版，第280页。

相应的权力。文化资本的概念最早由布尔迪厄提出。<sup>[47]</sup>他认为：文化资本分别划分为具体的形态、客观的形态和体制的形态等三种存在形式。<sup>[48]</sup>他认为：文化资本的获得并无精心的策划，是在不同的阶段中通过社会和社会阶级来获得的，<sup>[49]</sup>它虽无法通过礼物馈赠、购买或交换等即时性地传递，但它可以转化为个人的组成部分的外部财富。<sup>[50]</sup>在一个社会中，经济、文化和社会三种资本相互传递和转换对于获得利益的再生产有巨大的益处，资本的官方传递越是受到阻碍，以文化资本为形式的资本秘密流通的效果，在社会结构的再生产中就越具有决定性。<sup>[51]</sup>藏区“赔命价”习惯法中宗教和僧侣们的纠纷调解行为，实际上也是在文化资本方面努力实现其传递并使之进行再生产的过程。

综上所述，尽管藏传佛教在社会调整和社会纠纷解决中具有不可抹煞的功能和作用，但其狭隘的地方神灵体系和对世俗权力以及物质利益的强烈追求和占有，致使其无法实现宗教的超脱性和神圣性的提升。韦伯指出：“实际上，一般说来，一个人要是离那些基本上为政治取向的资本主义——自汉穆拉比（Hammurabi）时代以来，只要有包税制、有利可图的供应国家政治所需物资的事业、战争、海上掠夺、大规模高利贷与殖民事业、政治资本主义即有存在余地——之担纲者的阶层愈远，加入一个伦理的、理性的教团宗教的倾向即愈强烈。换言之，一个人要是愈接近那些近代理性经济经营之担纲者的阶层——即具有市民经济之阶级性格的阶层（其意义稍后再论）——就愈接近那些近代理性经济经营之担纲者的阶层——即具有市民经济之阶级性格的阶层（其意义稍后再论）——就容易倾向一个伦理的、理性的教团宗教。”<sup>[52]</sup>藏区“赔命价”习惯法运行中藏传佛教的教义、藏传佛教僧人们调解社会纠纷的事功等等功能和作用不可忽视，但不无遗憾的是，尽管藏区藏传佛教教派林立，但其对利益和权力的执着，以及其服务于不同的地方政权系统和特定的人群，致使其始终没有修炼成为更倾向于伦理的和理性的教团宗教。

[47] “文化资本的概念，最早是在研究过程中作为一种理论假定呈现在我的面前的，这种假定能够通过联系学术上的成功，来解释出身于不同社会阶级的孩子取得不同的学术成就的原因，即出身于不同阶级和阶级小团体的孩子在学术市场中所能获得的特殊利润，是如何对应于阶级和阶级小团体之间的文化资本的分布状况的。”参见 [法] 皮埃尔·布尔迪厄：《文化资本与社会资本》，载包亚明：《文化资本与社会炼金术——布尔迪厄访谈录》，包亚明译，上海人民出版社 1997 年版，第 193 页。

[48] “文化资本可以以三种方式存在：（1）具体的状态，以精神和身体的持久‘性情’的形式；（2）客观的状态，以文化商品的形式（图片、书籍、词典、工具、机器等等），这些商品是理论留下的痕迹或理论的具体显现，或是对这些理论、问题的批判，等等；（3）体制的状态，以一种客观化的形式，这一形式必须被区别对待（就像我们在教育资格中观察到的那样），因为这种形式赋予文化资本一种完全是原始性的财产，而文化资本正是受到了这笔财产的庇护。”参见 [法] 皮埃尔·布尔迪厄：《文化资本与社会资本》，载包亚明：《文化资本与社会炼金术——布尔迪厄访谈录》，包亚明译，上海人民出版社 1997 年版，第 193 页。

[49] “文化资本可以在不同程度上，在不同的阶段中通过社会和社会中的阶级来获得，这种获取并没有精心的策划，因而文化资本是在无意中被获得的。”参见 [法] 皮埃尔·布尔迪厄：《文化资本与社会资本》，载包亚明：《文化资本与社会炼金术——布尔迪厄访谈录》，包亚明译，上海人民出版社 1997 年版，第 195—196 页。

[50] “这种具体化的资本，是转化为个人的组成部分的外部财富，是转换成习性的外部财富，它（不像钱、财产权、甚至贵族头衔）无法通过礼物或馈赠，购买或交换来即时性地传递。”参见 [法] 皮埃尔·布尔迪厄：《文化资本与社会资本》，载包亚明：《文化资本与社会炼金术——布尔迪厄访谈录》，包亚明译，上海人民出版社 1997 年版，第 195 页。

[51] 参见 [法] 皮埃尔·布尔迪厄：《文化资本与社会资本》，载包亚明：《文化资本与社会炼金术——布尔迪厄访谈录》，包亚明译，上海人民出版社 1997 年版，第 211 页。

[52] 同前引 [1]，第 122 页—123 页。

## 二、青海藏区民间调解中藏传佛教寺院僧侣参与人身伤亡案件调解的现象分析

藏区“赔命价”习惯法作为一个文化和法律符号，在其运作过程中，实际上体现了文化与权力的博弈和斗争关系，其中，由于宗教和信仰力量的加入，彰显了另一种社会力量的参与。宗教和信仰的力量进入人们的日常生活，主要与人们的经济生活中的各种需求有关联。<sup>〔53〕</sup> 这些经济上各种需求的满足，随着经济分工的不断细化，发展出了社会阶层间互相救助的习惯。<sup>〔54〕</sup> “最先脱离土地的‘职业’——祭典歌手与巫师——依赖富人的赏赐过活。结果是，那些与宗教人物共享财富的有钱人，不管何时都会受到他们的赞许，否则就会被讥评为既贪且吝。”<sup>〔55〕</sup> 尤其是教团性宗教在同一宗教信仰的人们之间，建立起类似血族成员的关系。<sup>〔56〕</sup> 对此韦伯认为：“另一方面，当伦理的语言打破了被定型化的巫术或宗教习惯诸规范时，突发的或渐进的革命即可能出现，甚至出现在生活的日常秩序之中，而特别是在经济的领域。我们当然也得承认，不管是在日常生活还是经济的领域内，宗教的力量都有其限度。”<sup>〔57〕</sup> 由此也说明了宗教与社会中决定性的力量诸如经济力量、政治力量相比较，其力量并不是决定性的。<sup>〔58〕</sup> 藏区“赔命价”习惯法中即反映了藏区社会稀缺的资源（无论政治、经济还是文化资源）的竞争下，通过进行社会分层，采取身份等级制度，设定资源分配的大小、多少和地位的高低不等以及权利、义务的配置，因而这种身份等级社会将藏区社会变成了一个权力场域，在经济资本、文化资本和社会资本三者的不断传递和在生产中，维护着藏区社会权力的运行和不同阶级的斗争态势。于吐蕃王室而言，在权力高度分化的苯教势力占据了精神领域的控制权力，而王公贵族又只是与王室保持着松散的盟约关系，财富并不集中于王室和政权中的藏区，要实现有效的统治和社会控制，必须从文化领域引入强有力的政权之外的社会控制资源，因而藏区“赔命价”习惯法中主要表现了除经济资本之外的重要的社会控制资源——文化资本和社会资本的操控。前者主要以原始的苯教文化和引入印度佛教后与苯教融合之后的藏传佛教；后者则通过人们对经济资本、文化资本和社会资本三者的争夺、斗争和博弈，实现社会的调控。斯沃茨认为布尔迪厄通过研究法国高层教育社会化的经验，指出：“社会等级制度的两种主要竞争性的原则塑造着现代工业社会中的权力斗争：经济资本（财富、收入、财产）的分配——布尔迪厄

〔53〕 “经济生活的各种需求则经由对神圣诫命的再诠释，或者是决疑论式的迂回方式呈现出来。”参见〔德〕马克思·韦伯：《宗教社会学》，康乐、简惠美译，广西师范大学出版社2005年版，第253页。

〔54〕 “随着经济分工的过程，邻人间在工作与危难时的相互救助习惯乃转化为社会阶层间互相救助的习惯。这种过程很早就反映在宗教伦理上。”参见〔德〕马克思·韦伯：《宗教社会学》，康乐、简惠美译，广西师范大学出版社2005年版，第257页。

〔55〕 同前引〔1〕，第257页。

〔56〕 “教团性宗教给其同信仰的教内兄弟，加上了类似存在于血族、盟友与氏族间的、基于宗教性基础的相互救助义务。说得更精确些，教团性宗教在同宗教的弟兄间，建立起类似血族成员的关系。”参见〔德〕马克思·韦伯：《宗教社会学》，康乐、简惠美译，广西师范大学出版社2005年版，第256页。

〔57〕 同前引〔1〕，第252—253页。

〔58〕 “当宗教力量与上述的社会变革发生关联时，它也绝非一直都是决定性的因素。再者，宗教也无法创造出某种经济状态，除非在既存的关系与利害的情势中有导致——甚至是强大的驱力——如此一种经济变革的某些可能性。”参见〔德〕马克思·韦伯：《宗教社会学》，康乐、简惠美译，广西师范大学出版社2005年版，第253页。

称之为‘占支配地位的等级制原则’；文化资本（知识、文化、文凭等）的分配——布尔迪厄称之为‘从属性的等级制原则’。对于这两种资本的实质性拥有区分了统治阶级与别的社会群体。但是，统治阶级又通过经济资本与文化资本的不平等分配而产生了内部分化。”〔59〕以此理论逻辑出发，可以分析发现，在藏区社会，有两种藏传佛教僧人：一种是原本就是出身于藏区社会上层封建地主或贵族世家的僧人，他们因出身自然占有经济资本，所以他们是占支配地位的社会高等级成员；一种是出身平民但通过进入寺院勤奋学习刻苦努力赢得佛学文凭和身份等级的僧侣，他们拥有文化资本，是从属性地位的社会较高等级地位的成员。由于在藏区宗教人士、寺院僧人地位普遍高于一般平民，所以他们可能也可以获得更多的社会经济资本，并由此进一步获得社会政治资本，成为社会的精英，掌握着一定的社会权力。由此可见，文化与权力的转化关系在藏区民间调解问题研究中具有重大的理论和实践价值及意义。

青海藏区民间调解行为运作的过程中，有关文化与权力的关系考察主要是为了分析和阐明藏区知识分子——僧侣们在社会中所扮演的角色及其地位。藏区民间调解的运作过程中宗教势力的介入，表面上看是调解社会纠纷，使社会恢复安宁与和平，似乎具有明显的超功利性特征，但这是对其介入纠纷进行调解活动行为性质的一种误识，实质上其介入和运作的过程是藏区知识分子投入地方政治生活的一种方式，一种文化资本中的宗教资本的传递和再生产的方式。其中僧侣们实际把持着符号权力，也对社会成员的行为具有规范作用。关于宗教资本的认识，斯沃茨指出：“布尔迪厄的宗教资本概念与韦伯的宗教‘资格’的观念是十分接近的。它代表‘累积的符号劳动’（accumulated symbolic labor），并与‘宗教场域的建构’联系在一起。在这个宗教场域中，一群宗教专家能够垄断宗教商品与宗教服务的管理。宗教资本是一种权力资源，因为它通过建构‘俗人’（laity）——依据定义，‘俗人’是那些没有专家所控制的资源同时又需要这种资源的人——包含了一种‘客观的剥夺’。”〔60〕僧人们作为宗教专家，实施着符号实践的活动，符号实践使实践的功利性被忽视而误识为其实践行为具有超功利性，由此获得了符号权力和合法性，使潜在利益被掩盖，树立起来了宗教专家权力。〔61〕宗教专家是通过符号劳动产出对宗教教义的理解和诠释的宗教产品，使利益关系转变为非利益关系，使之

〔59〕 [美] 戴维·斯沃茨：《文化与权力——布尔迪厄的社会学》，陶东风译，上海译文出版社2006年版，第221页。

〔60〕 同前引〔59〕，第50页。

〔61〕 “布尔迪厄吸取了韦伯的卡里斯玛与合法性的观念，以发展一种符号权力的理论。这个理论强调习以为常的假设在权力关系的建构与维持中所发挥的积极作用。与韦伯一样，布尔迪厄声称，权利的实施需要合法性。他认为，潜在于所有的实践——特别是文化领域中的实践——中的自我利益的逻辑，被误识为‘超功利’的逻辑。误识对布尔迪厄来说是一个关键性的概念。与马克思传统中的‘错误意识’的观念相似，误识指的是对存在一系列实践中的经济与政治利益的‘否定’（denial）。布尔迪厄因而认为，符号的实践使我们的注意力偏离了实践的功利性特征，并因此有助于被假定为超功利的追求。某些活动与资源在其变得与潜在的物质利益相分离，并因此代表非功利的活动与资源形式的意义上，获得了符号权力或合法性。那些能够从自我利益向非功利性的转化中获益的个体和群体，获得了布尔迪厄所说的符号资本。符号资本是一种‘被否认的资本’（denied capital），它掩盖着与它相关的潜在的‘利益’关系并赋予他们以合法性。符号资本是一种特定的权力形式，这种权力形式并不被看作是权力而是被看作对承认、服从或者其他服务的合法要求。符号资本是对韦伯的权威观念的再阐述，这种卡里斯玛权威通过把精英身上选择出来的个体特征突出强调为被认为是优越的、自然的特征，藉此把权力关系合法化。但是，布尔迪厄并不把这个概念看作是一种理想类型，也不把它限于领袖，而是把它扩展到所有合法化的方面。”参见 [美] 戴维·斯沃茨：《文化与权力——布尔迪厄的社会学》，陶东风译，上海译文出版社2006年版，第50—51页。

蒙上一层超功利性的伪装。<sup>〔62〕</sup>尤其是宗教专家所获得的文化资本，由于与个人及其生物特性有着多样的联系，随着拥有者一起衰落和消亡，所以其传递性则被进一步遮蔽得面目全非，无踪可寻。<sup>〔63〕</sup>文化资本具有象征性的特点，其传递和获取的社会条件具有比经济资本更多的伪装，它并非世袭财产，而是一种得到社会承认的权威或一种合法的能力。<sup>〔64〕</sup>文化资本的保有者在权力场域中，施展力量并获取利润，其所拥有的力量的大小和获取利润的多少与其所掌握的客观化和具体化的资本的多少成正比。<sup>〔65〕</sup>他们所获取的利润实际上就是经济资本和社会资本，尤其是较多表现为后者。它们通过体制化关系的网络以及在物质的和象征性的交换基础上

〔62〕 “对布尔迪厄而言，韦伯对宗教领袖的关注为理解利益关系如何转变为非利益关系以便创造符号资本提供了钥匙。正是专家的‘符号劳动’把权力关系转化为超功利的荣誉（Bourdieu 1977c: 171）。布尔迪厄（1987d: 122—124; 1991b: 5—13）突出地强调，韦伯把新兴城市资产阶级的宗教需要的伦理化与系统化分析为专家宗教劳动的产物，这是特别富有洞见的。专家的符号劳动创造了对特定群体的特定社会生存条件的宗教理解。符号劳动通过把利益关系转化为超功利的意义而创造着符号权力。符号劳动表明了布尔迪厄在分析社会分层的时候赋予知识分子（符号的生产者）的关键作用。”参见〔美〕戴维·斯沃茨：《文化与权力——布尔迪厄的社会学》，陶东风译，上海译文出版社2006年版，第51页。

〔63〕 “文化资本可以在不同程度上，在不同的阶段中通过社会和社会中的阶级来获得，这种获取并没有经过精心的策划，因而文化资本是在无意识中获得的。文化资本的获取总是被烙上最初条件的痕迹，在这种获取中遗留的、或多或少较为明显的痕迹（例如某一阶级或地区的发音特征），决定了某些文化资本区别于其他文化资本的价值。文化资本的积累不能超越个别行动者及其表现能力，它随其拥有者（生物的能力、记忆等）一起衰落和消亡。因为它与个人及其生物特性有着无数种方式的联系，并且从属于一种继承性的传递，这种传递总是被掩盖得面目全非，甚至被隐蔽得无影无踪，所以它公然反抗希腊法官在继承性财产与获得性财产之间所作的那种古老的、根深蒂固的区分。”参见〔法〕皮埃尔·布迪厄：《文化资本与社会资本》，包亚明译，载包亚明主编：《文化资本与社会炼金术》，上海人民出版社1997年版，第195页—196页。

〔64〕 “获得性财产是指那些由个人增加到世袭财产上的那些财产，因此，文化资本成功地把固有财产的显赫，与获取的功绩连接在一起了。因为文化资本的传递和获取的社会条件，比经济资本具有更多的伪装，因此文化资本预先就作为象征资本而起作用，即人们并不承认文化资本是一种资本，而只承认它是一种合法的能力，只认为它是一种能得到社会承认（也许是误认）的权威。”“然而，文化资本的象征性功效的最有力的原则，无疑存在于它的传递逻辑之中。一方面，呈现于客观化的状态中的文化资本，以及令这一客观化发生所需要的时间，主要取决于整个家庭所拥有的文化资本（通过一般化的箭头式的直线效应和不明确的传递形式）；另一方面，文化资本的最初积累，以及各种有用的文化资本传递，容易积累的先决条件，都是从一开始不延误、不浪费时间起步的，那些具有强大文化资本的家庭的后代更是占尽便利，在这种情况下，积累的时间覆盖了社会化的整个阶段，结果，文化资本的传递无疑成了资本的继承性传递的最佳的隐蔽方式，当直接的、看得见的传递方式容易受到更严格的审查和控制时，这一隐蔽的传递方式就在策略再生产的体系中获得了更大程度的重视。”参见〔法〕皮埃尔·布迪厄：《文化资本与社会资本》，包亚明译，载包亚明主编：《文化资本与社会炼金术》，上海人民出版社1997年版，第197—198页。

〔65〕 “文化资本以其客观化的状态呈现出了一个自主连贯的世界所有的表象，这个领域虽然是历史行为的产物，但却有其自身的法则，这一法则超越了个人的意愿，这个世界不能简化为每一个行动者，或行动者的集合体所显现的样子（即简化为体现在每一个行动者或行动者的集合体之中的文化资本。）然而，不应该忘记的是，这一世界是作为象征性方面和物质方面活跃的、有效的资本而存在的，它处于行动者所能显现的范围之内。文化资本是作为斗争中的一种武器或某种利害关系而受到关注或被用来投资的，而这些斗争在文化产品场（艺术场、科学场等）和社会阶级场中一直绵延不绝。行动者正是在这些斗争中施展他们的力量，获取它们的利润，而行动者的力量的大小、获取利润的多少，是与他们所掌握的客观化的资本、以及具体化的资本的多少成正比的。”参见〔法〕皮埃尔·布迪厄：《文化资本与社会资本》，包亚明译，载包亚明主编：《文化资本与社会炼金术》，上海人民出版社1997年版，第199—200页。

被维持和巩固下来。<sup>〔66〕</sup> 特定行动者所占有的社会资本的数量, 不仅可以获得客观同质性的最低限度的再承认, 而且还可以使该资本产生收益增值效应。<sup>〔67〕</sup> 藏传佛教建立起林立的僧团组织 and 教派, 实际上也是使之更多获取社会经济资本和社会资本的力量集合。<sup>〔68〕</sup> 因此, 在对利益进行研究时, 韦伯在揭示参与宗教游戏的教士、先知以及术士等获得的经济利益, 主要用一个经济模式来反映, 而布尔迪厄则在韦伯经济模式之上, 得出宗教人士实际也是一个文化生产者的结论。<sup>〔69〕</sup> 换言之, 藏传佛教寺院僧侣也是在知识生产场中的一个生产者, 其利益获得亦属正常。

对藏区“赔命价”习惯法中的藏传佛教僧侣——藏区知识分子进行研究, 对于理解现代社会的分层、政治冲突、不平等的延续等特征具有重要的意义。通过布尔迪厄的符号劳动、符号权力和符号暴力理论可以对藏区社会的知识分子在阶级关系中的角色和地位予以分析。作为符号生产者, 知识分子进行符号性劳动, 并参与符号权力斗争行使符号权力, 抑或实施符号暴力。<sup>〔70〕</sup> 在藏区有一个谚语, 讲藏区统治者“拿起铃铛是僧人, 放下铃铛是官人”, 是对藏区社

〔66〕 “社会资本是实际的或潜在的资源集合体, 那些资源是同某种持久性的网络的占有密不可分的, 这一网络是大家共同熟悉的、得到公认的, 而且是一种体制化关系的网络, 或换句话说, 这一网络是同某个团体的会员制相联系的, 它从集体性拥有的资本的角度为每一个会员提供支持, 提供为他们赢得声望的‘凭证’, 而对于声望则可以有不同的理解。这些关系也许只能存在于实际状态之中, 只能存在于帮助维持这些关系的物质的和/或象征性的交换之中。这些资本也许会通过运用一个共同的名字(如家族的、班级的、部落的、或学校的、党派的名字, 等等)而在社会中得到体制化并得到保障, 这些资本也可以通过一整套体制性的行为得到保障, 在这种情况下, 资本在交换中就或多或少地真正地以决定的形式确定下来了, 因而也就被维持和巩固下来了。这种确定和维持是建立在牢不可破的物质的和象征性的交换基础上的。”参见 [法] 皮埃尔·布尔迪厄:《文化资本与社会资本》, 包亚明译, 载包亚明主编:《文化资本与社会炼金术》, 上海人民出版社 1997 年版, 第 202 页。

〔67〕 “特定行动者所占有的社会资本的数量, 依赖于行动者可以有效加以运用的联系网络的规模的大小, 依赖于和他有联系的每一个人以自己的权力所占有的(经济的、文化的、象征的)资本数量的多少。这意味着, 虽然社会资本相对而言不能简化成某个特定的行动者, 或与之有联系的所有行动者所占有的经济的和文化的资本, 但社会资本却从不独立于这些资本, 因为交换将某些共识体制化了, 而这些共识假定存在着对客观同质性的最低程度的再承认, 还因为社会资本使得行动者以自己的权力所占有的资本生产了收益增值效应。”参见 [法] 皮埃尔·布尔迪厄:《文化资本与社会资本》, 包亚明译, 载包亚明主编:《文化资本与社会炼金术》, 上海人民出版社 1997 年版, 第 202—203 页。

〔68〕 “这并不是说, 会员们有意识地追求这种凝聚力, 那些精心挑选会员的俱乐部团体的情况亦如此, 这些俱乐部被精心组织起来是为了集中社会资本, 并因此从隐含在这一集中里的(增加投资所产生的)收益增值效应中获得全方位益处, 并保卫会员的利润, 既有物质利润, 又有象征利润, 诸如从与珍贵的、有声望的团体的联合中所能获得的利润。”“从团体的会员制中自然增长出来的利润, 是使利润成为可能的凝聚力的基础。”参见 [法] 皮埃尔·布尔迪厄:《文化资本与社会资本》, 包亚明译, 载包亚明主编:《文化资本与社会炼金术》, 上海人民出版社 1997 年版, 第 203 页。

〔69〕 “韦伯用了一个经济模式来揭示宗教游戏的主要参与者, 如教士、先知、术士等的特殊利益, 我在它的基础上把利益的概念引进到我对文化生产者的分析之中, 用以对知识分子场中起主导作用的观点作出回应。”参见 [法] 皮埃尔·布尔迪厄:《利益、习性、理性》, 包亚明译, 载包亚明主编:《文化资本与社会炼金术》, 上海人民出版社 1997 年版, 第 163—164 页。

〔70〕 “布尔迪厄的符号权力理论认为, 阶级关系是通过符号斗争进行调节的, 阶级关系的一个关键方面是为了使关于社会世界的特定的定义与分类合法化而进行的斗争。这个争夺符号权力的斗争包括命名能力与分类能力, 实际上就是创建社会群体的能力。它需要进行符号性的劳动, 而这种劳动正好是知识分子的工作。知识分子作为符号生产者, 从战略上讲, 处在塑造阶级关系的特性的位置上。”参见 [美] 戴维·斯沃茨:《文化与权力:布尔迪厄的社会学》, 陶东风译, 上海译文出版社 2006 年版, 第 248 页。

会政教合一制度下的僧侣拥有符号权力的一个真实写照。当代社会，藏区“赔命价”习惯法在适用中，参与民间调解的僧人与案件当事人之间构成一种共谋关系。布尔迪厄指出：“当一个阶级或阶层再也不能利用其状况和位置的所在属性进行自我再生产时，当他们为了再生产他们的总资本并保持他们在社会空间中的位置（他们出身的家庭的位置或他们当前的位置），他们最年轻的成员必须大幅度地实行其资本的至少一种转变，而这种转变伴随着一种由社会空间中的水平移动标志着的状况的变化时，换句话说，当阶级位置的再生产变得不可能（降级）或只通过阶层的一种变化实现（转变）时，这个阶级或阶层正在衰落，进而转向过去。在这种情况下，行动者的社会生成方式的变化决定了不同代的出现，不同代之间的冲突无法归于人们通常纳入代与代之间冲突的东西，因为这些冲突是以生活价值与生活风格之间的对立为原则的，而生活风格与经济资本或文化资本在财产中占主导地位相关。统治阶级的一些阶层中的自由保守主义与另一些阶层的反动配置对立，前者的再生产得到保障，甚至是天经地义的，而后的共同未来则受到了威胁，他们只有求助于过去并回忆过去，参照与社会阶级场的结构的一种过时状况对应的价值体系，也就是说一种价值决定逻辑，才能维护他们的价值。”〔71〕藏区民间调解中信仰和秩序的关系十分紧密，它来自藏传佛教对社会冲突的调整和干预，在简单社会中发挥的作用类同于法律的秩序建构和维持的作用。正如斯皮罗所指出的：“总之，寺院系统不仅起到阻止精神崩溃的重要的个人功能，而且起到可以将潜在崩溃性的、反社会的内驱力引向文化上得到赞同的（制度化的）行为的重要社会功能。而且，因为寺院——原因超出本文的范围——是缅甸社会里最具整合性的机构，因此，如果以这种形式解决心理冲突，那么对其社会功能无论怎样估计都不会过高。”〔72〕因为“在大多数传统社会里，宗教的信仰和实践一直有说服力。宗教是卓越的文化系统，通过宗教可以解决冲突。”〔73〕宗教作为高效的文化防御机制，主要是从人性的分析和理解的角度以及对符号和符号传播的视角上来理解和分析的。“文化的各种教义等等固然被编译为公开的和可以看得见的记号（文化符号），按照迪尔凯姆的观点，我们可以称其为‘集体表象’；但是，由于后者既不掌握也不宣布它们的含义，所以必须在社会行为者的心理中找到。如果不是这样，那么，要理解文化，只注意文化符号系统及其如何运作是不够的，还需要注意心理及其如何运作。”〔74〕这种防御机制不仅与个人相关联，而且最重要的是与社会相关联，来源于社会结构。“因此，利奇认为，不仅宗教信仰产生于社会结构，而且宗教信仰的唯一所指对象甚至对信仰者来说也是社会结构。由于利奇肯定像我一样观察到宗教信仰的许多表现，所以我们怎么来理解这种异乎寻常的说法呢？我倒愿意认为，这种断言反映了宗教的实践和对宗教的操纵之间的混淆；而尽管宗教研究者对前者和后者同样感兴趣，但是不承认这区别就会引起混淆。”〔75〕这种防御机制在世界各地的多种文化中存在着现实的无可辩驳的范例。譬如，“我们可以想起，利奇把克钦人的宗教解释为在政治斗争中用于争取权力和威望的几乎是唯一的手段。为了权力和威望，可以操纵神学、神话或宗教仪式，而权力和威望的驱动可以提供争取权力和威望的动机基础，这些都是历史和人种学上有文献证明的事实。

〔71〕 [法] 皮埃尔·布尔迪厄：《区分：判断力的社会批判》（下册），刘晖译，商务印书馆2015年版，第721—722页。

〔72〕 [美] M·E·斯皮罗：《文化与人性》，徐俊、朱运法、郭振华、葛道顺译，社会科学文献出版社1999年版，第167页。

〔73〕 同前引〔72〕，第186页。

〔74〕 同前引〔72〕，第169—170页。

〔75〕 同前引〔72〕，第216—217页。

但是,为了政治目的而操纵宗教所告诉我们的更多的是政治而不是宗教。在政治中,宗教被当作一种手段,用来达到某些目的;在宗教中,被用来达到某些目的则是宗教手段。这是一种基本的区别。与其他类型的工具相比较,宗教行为的不同特点在于试图谋取超人的帮助或执行超人的意志。实际上,根据什么其他标准才能区别宗教行为和非宗教行为呢?当然不是根据目的;除了神秘主义(仅限于宗教学者),世俗目的(从跨文化的观点来看,宗教被设想成达到这些目的的工具)的范围与所有人类目的的范围一样宽广。因此,我的论点不是说政治权力被否定为一种宗教目的,而是说通过并非必需相信超人的存在的手段来达到这种目的尝试被否定为宗教手段。”〔76〕因而,宗教信仰与秩序之间的勾连一般是通过习俗来实现的。“即使可以承认习俗必定具有真实的而不是表面的功能,人类学家也确实必须知道宗教宗仪的那些真实的功能得到宗教参与者的承认,因此可以强化他们的宗教信仰。因为,尽管宗教仪式事实上不可能有效地消灭贫困、恢复健康和带来雨水等等,但是相信宗教仪式确实达到这些目的却符合重要的心理学(真实)功能,减少绝望及其相随的焦虑,除此之外不可能达到这些目的。”〔77〕习俗产生于社会,宗教原本也就是人为的宗教,目的还是要解决人类的种种生存困惑和困境,因而“尽管用宗教的社会学影响来解释的是社会而不是宗教,但是社会人类学关于社会制度和文化的比较研究几乎必定涉及这些功能;而心理上的可变因素不仅对解释宗教来说是必要的,而且没有这些可变因素,宗教的某些社会学功能就会得不到承认。因此,宗教的调节(实际)功能由于满足解释的需要,为一个社会提供一个共同的‘行为环境’,这种环境正像哈洛威尔所说的,满足任何社会的存在的一系列最低要求:对共同的目标取向、时空取向、动机取向和规范取向的要求。没有这种最低限度的共同取向,就很难设想社会一体化的可能性。”〔78〕“宗教的适应性(表面的)功能在满足达到目标的欲望时,为社会稳定提供——就像马克思主义所强调过的——一个最重要的基础。不相信超人的能力意味着,达到今世的目标必定可以变成社会不满和社会经济变化的一个潜在的基础。与此同时,宗教的(实际)功能在减轻对达到目标——特别是现有的技术手段不能有效地达到的那些目标——的焦虑并从而提供最低限度的心理安全时,起到了释放出对付社会现实问题的能力的作用。”〔79〕

综上所述,藏区民间调解中,宗教——藏传佛教——发挥着非常重要的社会行为的型构和支持的功能和作用,同时,也对解决由此生发的社会纠纷和平息事态、稳定局势等起着重要的作用。也即“最后,宗教的整合(实际)功能在承认被抑制的动机的伪装表现时,起到了许多社会学功能的作用。由于提供一种在文化上得到认可的手段来解决(个人的欲望和文化规范之间的)内部冲突时,宗教:(a)减少欲望引起心理扭曲的可能性,从而为社会提供心理上健康的成员;(b)保护社会不受直接满足这些被禁止的欲望而引起社会分裂的影响;(c)通过提供一个共同的目标(超人)和一种可以满足欲望的共同手段(宗教仪式),促进社会的一体化。”〔80〕在藏区社会资本与权力的关系,在当下三种资本仍然在进行着不断地传递和再生产,而借助藏区“赔命价”习惯法的适用和运作,藏区的知识分子——僧侣阶层——在一个文化生产的场域内,运用符号资本、现代分层理论进行着其本质上是世俗意义的符号生产和再生产活动,并在此过程中找到和确立自己的社会地位、立场、角色和行为模式。

〔76〕 同前引〔72〕,第217页。

〔77〕 同前引〔72〕,第227页。

〔78〕 同前引〔72〕,第233—234页。

〔79〕 同前引〔72〕,第234页。

〔80〕 同前引〔72〕,第234页。

期刊导航 ▾

刊名(曾用刊名) ▾

请输入检索词

出版来源检索

☆ 收藏

RSS订阅

✉ 投稿

## 甘肃政法学院学报

CSSCI

Journal of Gansu Political Science and Law Institute

### 基本信息

曾用刊名: 政法学刊

主办单位: 甘肃政法学院

出版周期: 双月

[更多介绍](#)

### 出版信息

专辑名称: 社会科学I

专题名称: 政治军事法律综合

出版文献量: 3426 篇

### 评价信息

(2018版) 复合影响因子: 1.031

(2018版) 综合影响因子: 0.640

该刊被以下数据库收录:

统计与评价

主题 ▾

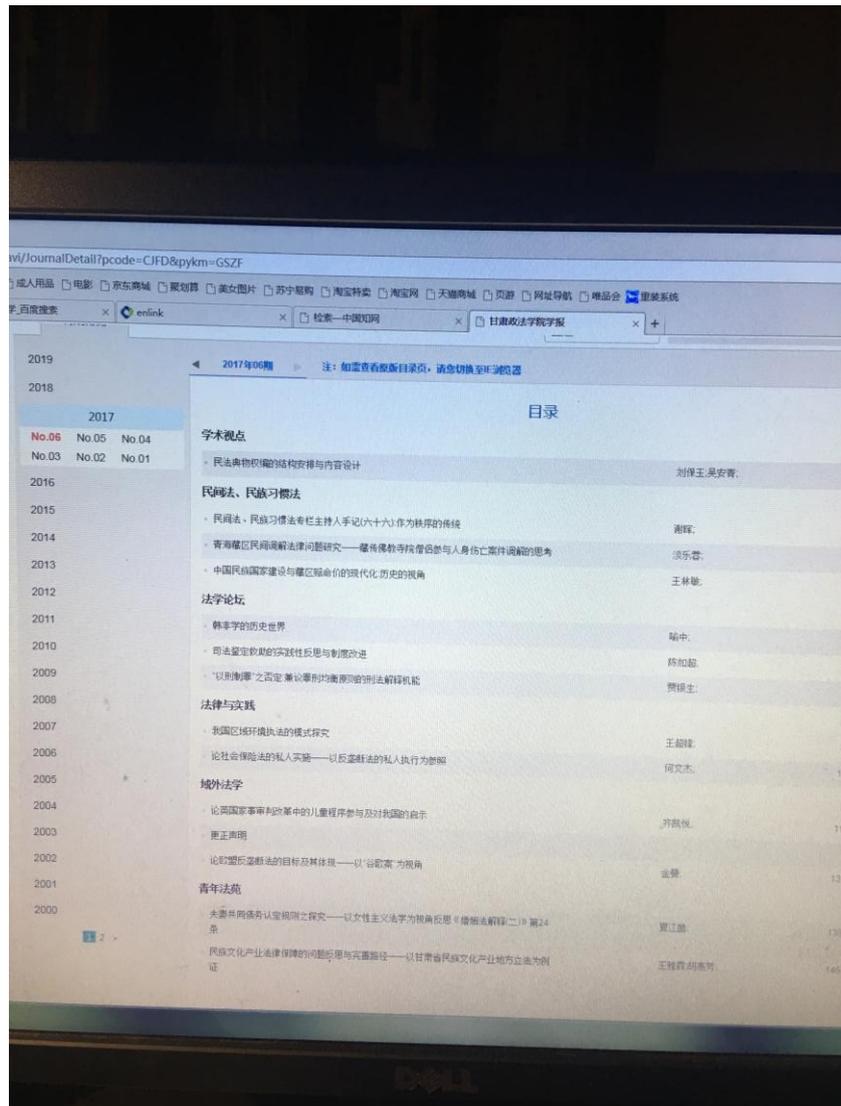
本刊内检索

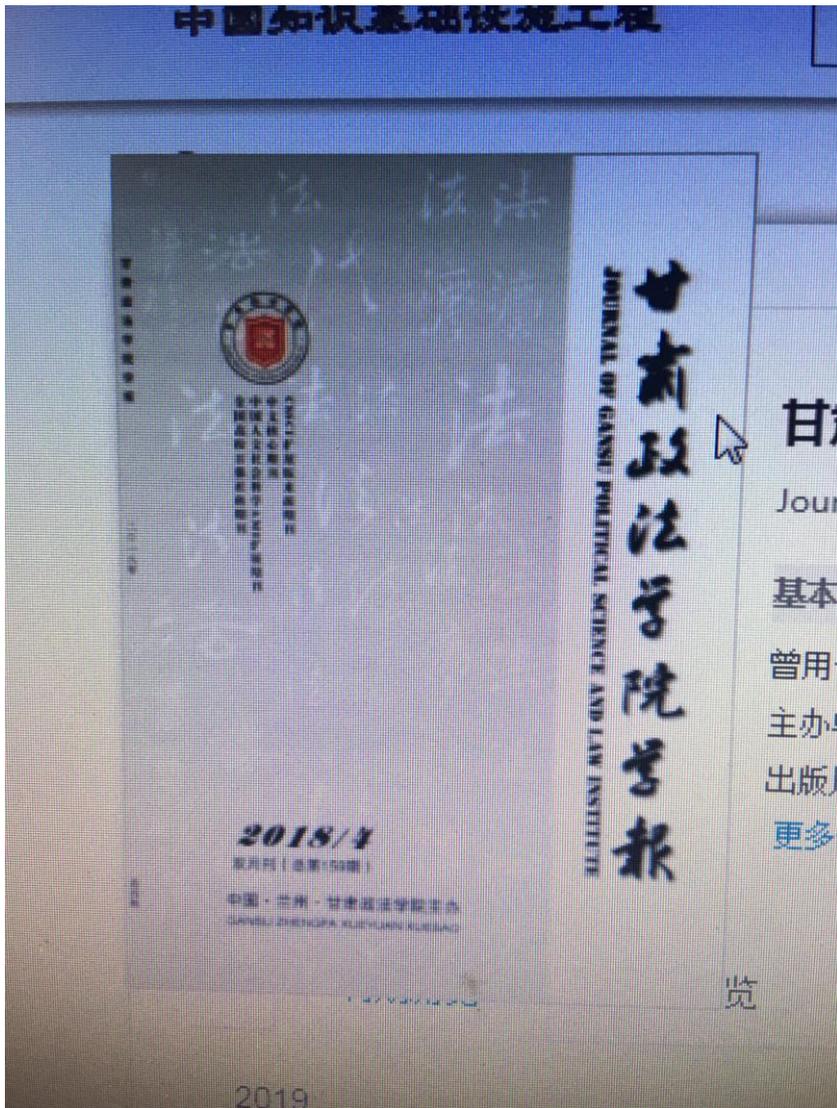
◀ 2018年04期 ▶

注: 如需查看原版目录页, 请切换至E浏览器

目录

法学论坛







# 青海藏区“赔命价”习惯法的经济实践逻辑分析

淡乐蓉\*

---

摘要：本文运用法社会学和经济社会学理论和方法，挖掘和描述藏区“赔命价”习惯法中的赔付行为和较大金额的财产支付背后深藏的事实渊源和经济实践逻辑，论证其渊源于农业资源匮乏之边缘环境不稳定自然资源的游牧经济生产方式中的“劫略以济”的经济形态和生态策略；其于当下藏区民间的选择适用是基于传统文化中纠纷解决知识的重构、运用和行为偏好的经济实践逻辑所致。

---

每一个场都引发并生产了一种特殊的利益，一种特殊的幻像，以作为对游戏的利害关系价值的缄默的承认，作为对游戏规则的实战性把握。况且，这种隐含在某人对游戏的参与之中的特殊利益，必须根据它在游戏中所占据的位置（例如统治的或被统治的，正统的或异教的），必须按照引导每一个参与者到达这个位置的轨迹，来使自己获得区分。

——皮埃尔·布尔迪厄<sup>[1]</sup>

在藏区“赔命价”习惯法中，肇始于人身伤亡案件而被卷入冲突、博弈、协商以及和解的双方当事人之间所发生的相对较大金钱额度的财产转移，在藏族传统社会中因原始复仇理念而被视为是一种正当的社会权力，甚至在历史上藏族地方政权的成文习惯法典中也予以明文规定和确认，但依据社会学的相关理论对该项貌似正当合理的“经济行为”的构成和性质予以剖

---

\* 作者简介：淡乐蓉，西南科技大学法学院特聘研究员、教授，法学博士。

基金项目：本文系教育部“春晖计划”合作科研项目《青海藏区民间调解研究——以青南地区为例》（项目编号：Z20120044）之阶段性研究成果。

[1] 包亚明主编：《文化资本与社会炼金术——布尔迪厄访谈录》，包亚明译，上海人民出版社1997年版，第164页。

析,可以发现并揭示其并非合理的经济行为的事实和真相。<sup>〔2〕</sup>运用经济社会学理论和方法将它与在这种习惯法的社会实践上的行为策略结合起来进行考察,对于发现并揭示其性质和其经济实践逻辑,具有重要的理论和实践意义。

## 一、青海藏区“赔命价”习惯法中的经济取向行为

在藏区“赔命价”习惯法中,通过“血价”和“命价”,受害一方包括其所在的部落可以获得一笔不菲的命价赔偿费用,寺院也因超度亡灵的宗教功课获得一笔捐赠,由此而言,似乎这种不法行为的经济赔偿在一定程度上具有与经济联系的特质,有必要对此予以重点分析和考察。韦伯认为:社会行为可能有多种取向,社会学对此所进行的分类至多是纯粹型或者是混合型的。<sup>〔3〕</sup>从藏区“赔命价”习惯法行为中要对行为取向进行研究,在理论上和实践上都具有十分重要的意义。

藏区“赔命价”习惯法中确立了受害方索要血价和命价的行为是一种正当权利和秩序,甚至将引发可避免的纠纷和伤害的掠夺行为视为正当秩序。李安宅在《藏族宗教史之实地研究》中,通过对藏区社会的职业分工和获取社会地位的途径的分析,说明了“抢劫——奉献寺院——再抢劫”这一循环的生活样态,是藏区社会一般男子的生活日常状态。<sup>〔4〕</sup>在藏区,主要有畜牧业和农业两种经济形式,但男子的抢劫行为由部落道德、部落团体责任和原始宗教为其禳解罪过,使其抢劫行为通过受互渗律支配的集体表象为基础的习俗或惯例而获得了正当性的支持和认可,因而社会并不因此对其有任何非议。藏区抢劫行径的生发缘由,主要根源于游牧经济是一种利用农业资源匮乏之边缘环境、不稳定自然资源的经济生产方式,<sup>〔5〕</sup>资源稀缺的

〔2〕 正如韦伯所指出的:“任何一种行为,包括暴力的(例如:战争的)行为(掠夺战争、商业战争),都可能以经济为取向。与此相反,尤其是弗朗茨·奥本海默正确地把‘经济手段’和‘政治手段’相对立起来。实际上,把后者与‘经济’分开是恰当的。暴力的应用与经济的精神——在一般意义上——是强烈对立的。因此,直接地现实地采用暴力方式夺走财物和用斗争的办法现实地直接强加一种外来的举止,不应该叫做经济行为。”[德] 马克斯·韦伯:《经济与社会》(上卷),约翰内斯·温克尔曼整理,林荣远译,商务印书馆1997年版,第86页。

〔3〕 同前引〔2〕,第57页。“行为,尤其是社会行为,仅仅以一种方式或者另一种方式为取向,是极为罕见的。同样,行为取向的这些方式当然绝没有包罗行为所有取向方式的全部分类,而是为社会学目的而创造的、概念上是纯粹的类型,现实的行为或多或少地接近它们,或者从它们当中产生——还更经常一些——混合类型的。只有成果才能表明它们对于我们是否适宜。”

〔4〕 “除战士生活所表现的勇武常与抢劫相联系外,出家是每一个男子获取社会地位的途径,生下来就是活佛或属于贵族,自然满意,但那是不能选择的。出家固然得到学问和修养的收获,但那是终身的事业,而且是艰苦的事业;抢劫则有浪漫味,而且获利快。另外,那是受氏族集体责任所保护的,因为一方面,向另一‘群体’进攻,并非不义;另一方面,抢劫在氏族法律里并非死罪,而受害一方所要求的‘命价’,则由肇事的整个氏族来赔偿。同时,又与宗教动机混杂在一起。为了取得功德,人们常将一切贡献于寺院。为了发家致富,在有限的畜牧经济和原始的农耕中,抢劫自然是惟一出路,然而一旦犯了抢劫的罪,个人良心又驱使自己再作宗教贡献。对寺院的贡献一多,个人的损失又要取偿于抢劫。如此,很容易形成循环。”李安宅:《藏族宗教史之实地研究》,上海世纪出版集团,上海人民出版社2005年版,第9—10页。

〔5〕 王明珂:《游牧者的抉择:面对汉帝国的北亚游牧部族》,广西师范大学出版社2008年版,第3页。

流动性和收成不稳定的经济形态。在世界范围内,游牧经济〔6〕掠夺财富发生的历史由来已久。早在英雄时代的希腊社会制度中就已经存在。〔7〕据祝启源对藏族经济史所进行的简单梳理,发现“随着社会生产力的发展,人类社会的进步,在以农业经济为主的民族中,以劫略的手段来获得财富的作法已成为历史的陈迹。但在以部落为社会细胞的游牧民族中,由于上述原因,它一直象一个恶性肿瘤那样,吸附在牧业经济的机体中。同时,随着社会发展,这种在迫不得已的情况下才采取的有限的经济生存措施,后来则成为一些有权势的部落大头人聚敛财富的手段。”〔8〕纵观吐蕃时期一直到清朝乃至民国时期的藏族经济发展史,劫掠行为以及由此而引发的部落、边疆战事如缕不绝。〔9〕根据韦伯经济行为的社会学研究理论和方法,可以对藏族“赔命价”习惯法中所涉及的掠夺经济以及相关的行为进行法社会学分析和剖析。韦伯专门对“经济”“经济企业”和“经济行为”进行了学理上的严格区分。〔10〕为了进一步对“经济行为”进行概念界定,并揭示在经济内部的某些最简单的社会学关系,他又指出:与“经济行为”相反,任何有以下特征的行为都是“以经济为取向的行为”。〔11〕依据韦伯关于“经济行为”的社会学概念界定以及将“以经济为取向的行为”从“经济行为”中所做的排除和摒弃,对藏区“赔命价”习惯法中所涉及的赔偿所获的受益构成和性质进行法社会学分析,可以认为由不法行为所造成的伤亡案件中的赔偿,是人类社会对原始社会同态复仇和血亲复仇行为的一个改造,但是由于其并未发展为较高层次、责任分明的侵权责任和刑事责任所严格区分的规范的法律制度,因而,在民间甚至在官方立法层面上都将其视为一种私权保护的自力救济范畴,其转而在民间发展成为了一种非理性的以经济为取向的行为,但它并不属于经济行为,只是具有以经济为取向特征的行为而已。藏区“赔命价”习惯法借助因不法行为所致的伤亡事件受害方应当从某种正当性和合理性的角度获得复仇或赔偿的理由,通过建立这种习俗或惯例,在手段上利用了经济取向。但实际上,手段的合理性并不能导致结论的正当性。韦伯认为:“任何合理的‘政策’,在手段上都利用经济的取向,而且任何政策都可以服务于经济的目的。”〔12〕同时他认为手段上合理的行为并不能叫做经济行为,手段的运用实际是将技术与行为的目的对立起来了。技术是多种多样的,哪个是最合理的技术也不得而知,它贯彻的是“用力最少”的原则。这种纯粹技术的运用就可能产生不择手段的恶果。〔13〕然而这种运用技术手段以经济为取

〔6〕是“牧业经济是一种极为不稳定的自然经济。它的兴衰在很大程度上受自然条件制约。病多与草缺是牲畜的两大敌人,当遇到旱、雹、风、雪等特大自然灾害时,生机勃勃的草原,顷刻之间即可变得死气沉沉。牲畜既是生活资料,又是生产资料,人们赖以生存的牲畜不复存在,不仅生计难以维持,甚至连简单的再生产也无法进行。因此,在这种环境中便产生了不大为人所注视或理解的一种经济门类——掠夺。姑且叫它为‘掠夺经济’,即所谓‘劫略以济’”。祝启源:《吮厮啰——宋代藏族政权》,青海人民出版社1988年版,第232—233页。

〔7〕[德]恩格斯:《家庭私有制和国家的起源》,载《马克思恩格斯选集》第四卷,人民出版社1972年版,第104页。“古代部落对部落的战争,已经开始蜕变为在陆上和海上为攫取家畜、奴隶和财宝而不断进行的抢劫,变成一种正常的营生,一句话,财富被当作最高福利而受到赞美和崇敬,古代氏族制度被滥用来替暴力掠夺财富的行为辩护。”

〔8〕同前引〔6〕,第232—234页。

〔9〕同前引〔6〕,第233页。

〔10〕同前引〔2〕,第85页。

〔11〕同前引〔2〕,第86页。

〔12〕同前引〔2〕,第86页。

〔13〕同前引〔2〕,第86—88页。

向的行为在人类发展的历史上屡见不鲜，甚至有的还获得了法律制度和政策的支持，而且他也注意到在这些行为背后的支配权力问题，尽管这样他仍然坚持暴力掺杂其间经济不是合法经济的观点。<sup>〔14〕</sup>由此可以引申分析，藏区“赔命价”习惯法中的行为，虽有前藏族地方性成文法典或部落习惯法以及部落暴力予以支撑和维持，但其只是一种手段，这种暴力的运用亦是缺乏合法性的，在原始的游牧文化中，缺乏有效的政府管理和规范严格的制度支撑，自然是惟武力而视了。

藏区“赔命价”习惯法在藏区社会的实践和适用中实际上大量地使用了这种“最合适的”和“比较上用力最经济的”行为技术，以保证可以“绝对地”和“无庸思索地”争取到成果和利益。于式玉在对甘肃藏区进行法人类学实地考察后，撰文指出这是一种“部落道德”观念下的规则意识。<sup>〔15〕</sup>“那么，根据以上无政府的状态与部落道德集合责任等情形，第二步处理案件的方法究竟该当怎样呢？归纳起来，不外以下两种直接行动：直接行动是无政府状态的必然结果。这里分两层来说：一是事先预防的自卫；二是事后处置的自决。”<sup>〔16〕</sup>“关于自卫，最重要的是旅行。安多区，在定居的地方没有警察，在游牧的地方即所谓‘草地’，又没有常态交通的设备；所以藏民即使在大街上也是腰里横着刀，肩上荷着两股叉的快枪，旅行的时候，更要成群结队，除了武器以外，还要随身携带猛犬以及帐幕炊具等。这种防备，自然为了对付盗匪，也为了防备非本部落的人。老百姓在社会上想要出人头地，除了身为世袭的土官以及被人发现为活佛外，只有两种办法：一种是入寺当和尚，读书识字，以知识分子自居，不然亦或有机会做一两任管民的僧官。另一种是尚武逞强。有的为取得英雄好汉的地位出外掠财。动机背后，一面有集合责任的保障（将来犯案有人替他应付）；一面有部落道德的解放（抢其它部落的人不算不道德）；另一面也因生产力低落或因布施寺院而骤然变得赤贫的缘故（藏民向寺院布施，一种是自动的求福田；一种是轮流摊派。然而不管怎样，均有人积数十年的蓄贮而一旦罄尽所有，以争面子的情形）。”<sup>〔17〕</sup>其对藏区商业运输过程中的非经济行为也进行了细致的描述：“旅途既然如此，则行商或非行劫的人，自不能不枪马自随，先事预防。说也奇怪，有了准备的人便可备而不用。譬如迎面相逢。两队行人，常是各靠左边相让；在相当距离外，各持武器相对，彼此提防着错过去。遇有某一边不在行，或者势力太薄弱；另一边虽未预先打算抢劫，也会临时作出抢劫的行为。倘若任何一方发现对方有熟人，或者所派代表谈及双方的熟人，则有意抢劫的化干戈为玉帛。”<sup>〔18〕</sup>“如此，不能自卫的，又没有熟人预先介绍的，可以说在草地是寸步难行。藏民是这样，藏民以外的人尤其是这样。所以外国传教士一面在自己的住所预备客房马厩，以便招待藏民，方便旅行时多些熟人；一面也是枪马帐幕不假外求，才能消极可以自卫，积极可以行动自由。”<sup>〔19〕</sup>于式玉在考察藏区社会的纠纷解决方式时指出：藏民自己在旅途中开了火，互有死亡，找不到下落或无力追问的，那就谁死谁伤谁活该。不然，则不

〔14〕 同前引〔2〕，第88页。韦伯指出：“虽然在理论上不是任何经济，但是我们的现代经济，在我们现代的条件下，需要通过国家的法律强制来保证支配权。也就是说，通过可能采用暴力的威胁以期获得和贯彻对形式上‘合法的’支配权的保证。然而，这种由暴力保护的经济本身不是经济。”

〔15〕 于式玉：《于式玉藏区考察文集》，中国藏学出版社1990年版，第17—18页。

〔16〕 同前引〔15〕，第18页。

〔17〕 同前引〔15〕。

〔18〕 同前引〔15〕，第18—19页。

〔19〕 同前引〔15〕，第19页。

出三种情形：一是自决，由受损失的部落找肇事的部落，要求赔偿。如果对方不讲理，则彼此寻仇，往复不已；许多部落间的积案不得解决，便是这样来的。倘若对方讲道理，则互选代表，互求中人，进行调停；不外双方人命相抵；多死的一方，由杀人的一方担负多死的“命价”。这便是第二种方法，即仲裁。如若双方都被同一土官或寺院所管辖，则要控到那里，听受处断，便是第三种办法。”〔20〕但在日常的藏区社会生活中，采取自决的情形是较多的。“关于自决，我们可以说，那是无政府状态的必然结果。独立的权力观念不发达，所谓民事刑事自然无从划分，民事刑事无从划分，还有什么不可以私了的呢？私了就是自己决定，自己处裁是私了的扩展。即使呈控处断，也只是私了的变相；因为土司或寺院的判断既无公诉的观念，当无不变的客观标准，反正是以身份地位为转移的。至多不过是带有一点强迫性的仲裁而已。如此，仲裁与呈控只是不得已的办法，最属直截了当的还是直接行动，还是‘以眼还眼，以牙还牙’的自决行动。”〔21〕甚至其还对藏汉两地在纠纷解决方面的民间规则进行了生动的列举和比较，“譬如某家的牛踏了我家的田地，除有公共看青的以外，便由我直接牵牛回家。牛主发现了，找到家里，即用赔款将牛赎回。赔款，由一碗炒面到数十元国币，没有一定。一村里面有公共看青的人，因为那是每家轮流，没有报酬的。在这等情形下，由看青的牵牛，由看青的得赔款。”〔22〕“游牧区域的草山，等于农耕区域的田地；甲部落放牧不得至乙部落的草山，其严守界限不越雷池一步的情形，也就等于甲家不得侵入乙家的田地。偶有一部落的牲畜吃了另一部落的草山上的草，则受损失的部落必没收其牲畜，一俟携款来赎，始允放归，也与农家无异。倘若有一部落故意侵占另一部落的草山，结果自然是部落间的火并。内地人不明白这类情形，总以为‘游牧民族，逐水草而居，居无定处’，所以什么教育工作，经济工作，都无法进行；其实，一切活的东西没有不‘逐水草而居’的；游牧民族之所以为游牧，不是‘居无定处’，乃是周而复始地利用两个以上的定处，如必有的‘冬居’与‘夏居’，或间有的更多季候的居。不但每一部落有界限，即一部落中之每一家，其安灶下帐篷的地方也是周而复始地回到原处。”〔23〕于草地行商而言，“一个商队在草地旅行，谁先谁后，每一天怎样调换，也都有一定。倘有不按规矩的，其纪律的维持，也是出于该队自决，不假外求。譬如队内某一单位乱了秩序，及至下了帐篷，必由每一帐篷派代表出席，商议处分。不出代表的，取消发言权，而且受罚；倘不受罚，便撵逐商队以外。在草地而被大队所撵逐，那就等于宣布死刑，所以没有不服从的。为他开会的那一单位也是如此。公共议决处罚几元便是几元。不然，谁敢冒险承受撵逐队外的处分呢？”〔24〕“商队对内的情形如此，对外呢？夜间防窃，日间防抢，遇事自卫，有如以上所说。通常的情形是，每至一部落，必派代表向头人或土官送礼，打招呼。在商队算入境报到；在头人或土官，算是收了过境税，或‘草钱’。在这种双方客气的情形之下，大部分可以保障商队的安全；即有事，不但不会由于该部落自动的抢盗，而且该部落还可以帮忙缉查，帮忙谈判。”〔25〕“除了俗世间这类通常的办法以外，出世间的寺院对于戒律的处置固然不

〔20〕 同前引〔15〕，第19页。

〔21〕 同前引〔15〕，第19—20页。

〔22〕 同前引〔15〕，第20页。

〔23〕 同前引〔15〕，第20页。

〔24〕 同前引〔15〕，第20—21页。

〔25〕 同前引〔15〕，第20—21页。

属本篇范围，但有一些超出戒律以外的问题，也每每是采取自决的办法了事。”〔26〕她还发现，藏区社会实际就是一个广泛适用经济规制的社会，她指出：“自决的办法，除了上述的情形以外，还大半适用于以下两种情形：一种是离婚案，一种是奸淫案。”〔27〕据她对藏区社会的婚姻状况的考察，她认为：藏民的婚姻是极自由的，所以离异也自由。只要双方不想再继续同居下去，便可以分道扬镳。一方另有所欢，他方也被放弃。在这两种情形之下，需要第三者说话的时候很少。只有当男女双方家庭都比较富有，男家曾为女家置备衣饰，或女家曾为男家厚给嫁奁，则在离婚的时候需要彼此退还，或者计数赔偿；或者女家贫寒，亦有由男方酌予赡养费的。因为后两种情形发生纠纷，才不是完全没有第三者的调解的。〔28〕“处置奸淫事件，也可以自动离异了事。然遇强梁者，则要当场破获，必将奸夫奸妇弄死，然后逃避一时，亦可无事。有的专对付女方，总以种种方法泄尽愤怒为目的。然在安多，恐怕趋势是走向自动离异的途径，不再多事纷扰了。”〔29〕根据以上于式玉对藏区社会纠纷发生以及纠纷解决方式的细致描述，可以看到，藏区“赔命价”习惯法在运用时充满着随时可能发生暴力的氛围，这种暴力的威慑和恐吓甚至压力随处可见，好像一个随时可能爆炸的火药桶，时时必须高度警惕。这种单纯以经济为取向的行为，实际上不是经济行为。因为，韦伯认为：经济以应用的目的为取向、技术以必须应用的手段问题为取向，特定的应用目的是以技术的起点为基础的，而技术和理性，在某种程度上并不具有关联性。〔30〕所以，在藏区“赔命价”习惯法中不择手段地运用技术只是为了实现对利益的攫取和掠夺，并不需要坚守和平的应用和理性的支配力这一规则。

藏区社会所采取的这种以武力要挟迫使加害一方赔偿高额命价金的做法，在韦伯看来，“如果说还有什么东西的话，那么从实际上看，经济意味着正好在目的之间的预防性选择；当然，这种选择是——手段——为了达到这若干目的似乎可以支配和得到的手段——的贫乏为取向的。”〔31〕这种贫乏也是一种技术的贫乏，因为“假如不是理性的计算构成了经济活动的基础，假如没有非常独特的经济背景作为条件，那就根本不可能存在理性的技术。”〔32〕由此，也可说明，藏区“赔命价”习惯法行为在20世纪80年代回光返照，回复适用，是因为特定的经济和社会条件适宜其发芽生长和实现知识重构，各种条件已经具备。正如韦伯所言：“当经济和社会条件发生变化时，社会成员就会尽力修正制度安排（或者是惯例或者是所有权），以致于使它们与新的稀缺性、新的技术性机会、收入或财富的新的再分配和新的爱好与偏好保持一致。”〔33〕

〔26〕 同前引〔17〕，第21页。

〔27〕 同前引〔17〕，第21页。

〔28〕 同前引〔17〕，第21页。

〔29〕 同前引〔17〕，第21页。

〔30〕 同前引〔2〕，第87页。“经济主要以应用的目的为取向，技术则是以（在既定的目标下）必须应用的手段问题为取向。一个特定的应用的目的，从根本上是以技术的起点为基础的，在纯粹概念上（当然不是在实际上），对于技术的和理性问题，原则上是无所谓的。”

〔31〕 同前引〔2〕，第87页。

〔32〕 [德] 马克斯·韦伯：《经济与社会》第一卷，阎克文译，上海人民出版社2005年版，第161页。

〔33〕 [美] 丹尼尔·W·布罗姆利：《经济利益与经济制度：公共政策的理论基础》，陈郁、郭宇峰等译，上海人民出版社1996年版，第130页。

## 二、青海藏区“赔命价”习惯法中的集体行动逻辑

藏区“赔命价”习惯法行为既然不是合法的、和平的经济行为，只是一种暴力支持下具有经济取向特征的行为，因此从法社会学关于经济问题研究的理论出发，对经济取向行为进行更为深入的探究和分析就显得尤为重要。

藏区“赔命价”习惯法行为是运用技术，不择手段地实现对利益的追逐和获取的非合理性的经济行为，是具有经济取向特征的行为。韦伯认为：“经济”的说法不能与“技术”相提并论，因为所谓技术的存在就一定意味着最优的技术的追问和怀疑，而且技术还与“用力最少”和“成本最小”直接相关联，由此，不择手段就必然成为其首选的原则和出发点，因此，经济中出现技术，自然就与道德性产生了不可摆脱的关联。<sup>〔34〕</sup>“因为为了一个技术的目的，应用不同的手段，比较而言，花费多少‘成本’，这个问题最终要落实在对于不同的目的手段的可用性上（其中主要是劳动力的可用性上）。”<sup>〔35〕</sup>而经济取向行为的目的是对利益的追逐，其中各种手段的运用亦是必须提前有所设计的，尤其是行动策略的运用和安排，亦是达到取胜目的的必要条件。经济行为的合理性似乎也可以划分为形式合理和实质合理两种，但前者徒具形式要件，由于缺乏实质正义的规制，就很有可能沦为无耻的抢劫行径。经济行为与经济取向的行为有较大的差别，其构成的要件和原则完全不同。韦伯认为：在经济行为的概念中，支配权力是不可或缺的特征，即使是经济的任何其他组织也意味着对支配权力的某种实际的分配。惯例或者法律是保证这种支配的必不可少的要素。而且“在‘支配权力’这个概念里，在这里也包括支配——事实上的或某种程度上有保证的——自己的劳动力的可能性（它——对奴隶们来说——并非是不言而喻的）。”<sup>〔36〕</sup>除开货物以外，还有经济行为追求的有益效益。韦伯解释并认为有益效益是经济行为者所顾忌的具体的、单一的、成为关心对象的、当前或未来应用可能性的机会，它可以被划分为非人的承受体的效益和人的效益。<sup>〔37〕</sup>而经济取向行为与经济行为的主要区别是经济的取向可以依照传统或者按目的的合乎理性进行。合理的经济行为从人类历史沿革上讲，与本能、流传下来的技术、以及传统主义曾经有较为密切的关联，制约于非经济、非日常的事件和行动，也受到匮乏的压制。<sup>〔38〕</sup>战争和移民主要是以经济为取向的，它们都不是经济的事件，但因为食物匮乏，不同人群出于不同的利益关系和非经济参与其作用的方式，做出的回答也不尽相同。<sup>〔39〕</sup>战时经济区别于和平经济的主要特点是它以目的为取向，并充分利用彻底的集权，是破产者的经济，它更多采取实物计算形式；而和平经济只有在国家奴隶制的情况下才采取彻底的集权，它是持久的经济。战时经济的计算方式不能适用于和平经济时期。<sup>〔40〕</sup>无论何种计算方式，都是合理的技术。除此之外，还有虽然以经济为取向，但对计算却是陌生的行为。这种行为以传统为取向，或者受到情绪的制约，诸如宗教奉献、战士的激

〔34〕 同前引〔2〕。

〔35〕 同前引〔2〕，第88页。

〔36〕 同前引〔2〕，第89页。

〔37〕 同前引〔2〕，第89—90页。

〔38〕 同前引〔2〕，第91页。

〔39〕 同前引〔2〕，第91—92页。

〔40〕 同前引〔2〕，第127页。

情、孝顺的感情等等类似的情绪为取向的行为，一般不会讨价还价和算细账。<sup>〔41〕</sup>从上述韦伯关于经济行为和经济取向行为的区别和联系的理论描述中，可以发现藏区“赔命价”习惯法行为是一种经济取向的行为，其行动过程中亦有关于理性的考量，尽管只是部落道德作为理性的出发基础，也缺乏社会同情，但也有通过惯例或习俗进行计算、规定交换的手段，甚至还运用最能获利的策略，以期获取更多的金钱赔偿消弥复仇的戾气。

藏区“赔命价”习惯法行为是一种社会行为，是受藏族社会组织结构支配的社会行为中的社会冲突行为。对于“社会行为”的概念，韦伯进行了界定。<sup>〔42〕</sup>这当中所提到的“货币”、“接受”等词汇，也是藏区“赔命价”习惯法中的高频核心词汇。“行为不是对外在的决定性结构——不管它们是经济的、政治的、社会的、或是文化的——机械的反应。习性、传统、风俗、信仰这些过去的文化或社会遗产，渗透到并塑造人们对于现在与未来的个体的或集体的反应。它们调节着外在的结构对行为产生的影响；其次，他明确地反对关于行为的‘经济人’观点。”<sup>〔43〕</sup>依据韦伯对经济行为的定义：“至少，我们此处所谓的经济，毋宁只是：某种需求或需求整体，比起满足需求的可能行为或手段上的准备，依行为者的估算，相对而言较为稀少，而此种稀少性的事实正是行为者特别加以估量后采取行动的原因。就此种目的理性的行动而言，决定性的关键自然在于：此种稀少性是出于主观的认定，而行动亦以此前提为取向。”<sup>〔44〕</sup>“人们可以在两种不同的观点上从事经济行为。其一是为了满足自己现有的需求。……相对于为了自身需求满足的经济，还有第二类经济行动，那就是为了营利的经济，亦即：在特殊的经济情况下，利用被需求财货的稀少性，亦即借着处分这些财货而从中求取利润。”<sup>〔45〕</sup>“社会行动有可能以各种不同的方式与经济产生关联。”<sup>〔46〕</sup>“结合体行动（Gesellschaftshandeln），依其参与者的主观认定，有可能导向纯粹经济的结果——需求满足或营利。以此，即可建构起经济共同体（Wirtschaftsgemeinschaft）。或者，将经济行动当作是达成其所欲之其他目标的手段，此时，我们称之为从事经济行动的共同体（wirtschaftende Gerneinschaft）。或者，共同体行动的遂行当中，有时也会出现经济之外的成果与经济结果相结合的情形。最后，也可能不属于上面任何一种情形。最前面提到的那两个范畴，其间的界限并不怎么分明。严格说来，最先提到的那种情形，只出现在致力于利用特殊的经济情境以图利的共同体，也就是说营利经济共同体。因为无论何种需求，凡以需求满足为其取向的共同体，惟有在供求关系紧张而必要时，才会采取经济行动以应急。以此，举凡家族、慈善基金、军事行政、为共同开垦山林或共同狩猎而组成的结合体关系等，其经济活动在这一点上并无不同。然而其间似乎自有其相异之处：有的共同体行动之所以存在，本质上是为回应特殊经济情况下需求满足的必要，譬如山林的开发就是个例子；或者主要是为了其他的目的（例如军事训练），但仅仅由于匮乏之故，而必须采取经济行动。事实上，其间的区别极为模糊，且仅在无任何匮乏——以及能够对事实上毫无限制的财货准备和任何可能行动的准备进行处理分配的情形——而共同体行动的性质仍然不变的

〔41〕 同前引〔2〕，第128页。

〔42〕 同前引〔2〕，第54页。

〔43〕 [美]戴维·斯沃茨：《文化与权力——布尔迪厄的社会学》，陶东风译，上海译文出版社2006年5月版，第80页。

〔44〕 [美]马克斯·韦伯：《经济行动与社会团体》，康乐、简惠美译，广西师范大学出版社2003年版，第246页。

〔45〕 同前引〔44〕，第247页。

〔46〕 同前引〔44〕，第247页。

情况下,两者才能有个明白的分殊界定。”〔47〕“不过,既非构成经济共同体、亦非构成从事经济共同体的共同体行动,在其生成、存续的过程中与结构的样式上,可能也会受到(溯源于经济匮乏状态的)经济因素的某些制约,因而在此一程度上取决于经济。反之共同体行动本身也可能成为经济行动在样式和过程上极为重要的形成契机。换言之,共同体行动具有经济的作用。多半的情况是两者交互发生、彼此影响。既非构成经济共同体、亦非构成从事经济共同体的共同体行动,绝非罕见。……然而,在与经济相关联的共同体当中,有一种类型较为特殊,但其本身绝非‘经济共同体’,换言之,其组织并非通过固有的协作、或通过具体的指令、命令、禁令而持续地决定着经济的过程,然而其秩序规范却制约着参与者的经济行为,我们称之为‘经济规制共同体’(wirtschaftsregulierende Gemeinschaft)。所有类型的政治共同体、许多的宗教共同体,以及不胜枚举的其它共同体皆属之,譬如专为经济规制的目的而组合起来的渔民合作社或马克体等。”〔48〕韦伯所分析到的西欧社会的社会行动方式,社会行动中的社会组织结构体现,经济共同体的构成等等均与藏区社会行动的方式、组织结构以及经济共同体有许多相似之处,因而,该理论也是适用于对藏区“赔命价”习惯法行为进行论证和分析的。

藏区社会在传统的解放前的政权统治下,牧区主要以部落社会组织形式共同生活和生产。于式玉曾经在考察安多地区、甘肃拉卜楞地区的情况后,对卫藏、安多和康巴藏区的社会统治进行过分析。〔49〕在藏区部落中,正如何峰认为的:“本部将士和属部将士基本上平等。岭部落打败拉达克部落,将劫掠到的大量水晶珍宝运回本土分赃,据说本土士兵和属部士兵都分到了一份财物。但有迹象表明,有时本土军人和属部士兵的地位有所差异。在姜岭战争的主帅人选上,岭部落内部出现分歧,一部分人认为霍尔降臣辛巴梅乳孜智勇双全,又熟悉姜部落情况,堪充此任;而另一部分人认为,他是岭部落的囚徒,根本无权参与岭部落内部事务,更不该委以重任。持反对态度的人公然出言不逊,恶语中伤,辛巴梅乳孜也不敢过多地为自己辩护。在姜岭和大岭两次大战前,格萨尔派人召辛巴梅乳孜带兵赴岭听命,但辛巴梅乳孜每次都拖延许久之后才很不情愿地执行命令。信使索玛初拉分析,他所以这样,主要是考虑到岭部落将领会欺他,这就说明辛巴梅乳孜自感在岭将中低人一等。在战斗中,宗主部落还往往让属部军士打头阵、攻坚。这些现象表明,属部将士与本部将士的地位并不是完全平等的。”〔50〕“格萨尔在拉达克部落全体成员大会上的唱词中还有一句话:“拉达如若遭遇外侮,岭国相助同击元凶”。它表明征服部落除了从被征服部落攫取种种利益外,征服者对被征服者尚有保护的义务。因为一部落一旦被另一部落征服,那么它就成为征服部落的一部分,其成员也是征服部落的一员,有人进犯附属部落就等于侵犯其宗主部落利益,出兵相助是十分自然的事。岭部落与拉达克部落之间的战争,就是由于拉达克部落进攻柏绕部落,岭部落为了保护自己的属部而引起的。运用经济社会学理论和方法对藏区“赔命价”习惯法行为进行研究,〔51〕已然能使我们发现新的

〔47〕 同前引〔44〕,第247—248页。

〔48〕 同前引〔44〕,第248页。

〔49〕 同前引〔15〕,第17页。“第一,我们要对安多区社会背景有一点认识,才能谈到第二步的处理案件的方法。背景是怎样的呢?可由两个方面说,一方面,我们已经说过安多区既不曾受拉萨的直接统治,也不曾有内地的积极治理,所以没有集中的权力系统。管辖数十家、数百家、或数千家的土官头人、寺院等,多是各自为政的状态。因而全区域自不能不居于半政府的地位。反过来,拉萨已有强有力的政治机构,西康也受过赵尔丰时代积极的治理,所以西藏与西康都有相当严明的法律。另一方面,安多区藏民社会大部分是游牧的,小部分是半农耕的,统都是部落的。”

〔50〕 何峰:《〈格萨尔〉与藏族部落》,青海民族出版社1995年版,第185页。

〔51〕 [美] 尼尔·斯梅尔瑟:《经济社会学》,方明、折晓叶译,华夏出版社1989年版,第51页。

问题。经济社会学理论和方法可以引导关注到讨论社会层次的问题，讨论经济与四个社会文化环境之间的关系，<sup>[52]</sup>通过文化层次、政治层次、整合层次和社会阶层层次，可以分析社会价值观和意识形态、经济与政治环境、经济与家族群体和种族群体关系、经济结构与社会等级、地位、阶级体系相互之间的交互影响等等。斯梅尔瑟认为：“谈到文化因素和经济活动的相互影响，我们要提出两种与文化信仰有关的问题：（1）评价的。在文化价值体系中，经济活动是否占据了重要位置？人们对经济活动的评价，是消极的还是积极的？人们是把经济活动当做目的呢，还是认为从事经济活动可以增强国力、实现宗教的目的、巩固氏族的团结？（2）现实的。人类所追求的仅只是经济利益吗？或者说，人类为求生存而不得不追求经济利益吗？社会的本质是什么？社会是否提供人们从事经济活动的机会？或者说，一个完美的社会，是否不可能有经济活动？若要追问这些与文化信仰有关的问题，就应分析价值观和意识形态与经济活动的关系。”<sup>[53]</sup>他认为：“文化因素与经济活动之间的关系，究竟有什么特征？很不幸，我们目前还找不出定论；只能从已有的实证研究中找出几个重要的的问题。促进或妨碍经济活动的宗教价值观、对现存事物进行道德辩护的思想意识、对现存事物进行道德攻击的思想意识、可缓解压力的思想意识”等四个主要问题进行了一些讨论和研究。其中“韦伯及其追随者告诉我们，文化价值观会刺激经济发展。而且，文化价值观——不论是宗教的还是世俗的——不仅会影响人们的经济行动，也会影响其他的行为和社会结构。正如韦伯所说，有些历史性的因素显然会促进价值观发生作用，但是这些历史性因素与宗教信仰无关。”<sup>[54]</sup>虽然他并没对文化因素对经济活动影响的关系做任何定论，但他仍然尖锐地指出：“在社会变迁和社会冲突的情况下，常会出现两种互不相容的思想意识，其中一个努力维护原有的事物，而另一个则猛烈攻击之，如保皇党与革命党之争、殖民者与被殖民者之争等。”<sup>[55]</sup>由此可见，文化冲突，尤其是新旧文化冲突在整个漫长的人类历史之河中无非是几个寻常的浪花而已。他还努力地研究和探讨事实与愿望关系的冲突和矛盾，必然导致思想意识领域里的斗争和排斥。<sup>[56]</sup>不仅如此，他还讨论了政治与经济单位之间的关系，<sup>[57]</sup>在经济与凝聚群体之间关系的研究方面，主要研究亲属关系、种族关系对经济的影响，“少数民族能够通过政治改革的压力而获取经济利益和各种

[52] 同前引 [51]，第 53 页。“（1）文化层次。特别是价值观和意识形态对经济有什么影响？（2）政治层次。经济与政治环境——工会组织、股票持有人、政府等有何种关系？（3）整合层次。特别是经济与家族群体和种族群体等有何种关系。（4）社会阶层层次。经济结构与社会等级、地位、阶级体系如何交互影响？”

[53] 同前引 [51]，第 53—54 页。

[54] 同前引 [51]，第 59 页。

[55] 同前引 [45]，第 60 页。

[56] 同前引 [51]，第 61—62 页。“许多学者都已经注意到，当事实与愿望相矛盾时，会滋生出各种思想意识，而思想意识的主要功能，就是‘解释’矛盾的成因，并减缓因矛盾而产生的压力。……以上论及的是思想意识对经济活动的功能——支持、攻击、减缓压力。这些功能并不互相排斥，但彼此之间的关系却易变而微妙。要研究思想意识的转变——及其与经济活动的关系——最简便的方法，是找出社会群体地位的转变。一种既定的思想意识，例如放任经济政策，它最初变化的主要目的，是打破传统的经济制度，为提高商人群体的社会地位奠定基础。一旦这一群体的新的思想意识已经深入人心，他们便会尽力维护新的经济制度，压制低地位群体的反对意见，而且也会凭借思想意识来减缓某些角色上的压力。”

[57] 同前引 [51]，第 82 页。“经济活动和政治活动之间有很复杂的关系，一般学者都认为，经济活动的频率和复杂性同政治活动的频率和复杂性成正相关。”“虽然恩伯所使用的指标，其有效性值得怀疑，但两者的高度相关，意味着经济活动和政治活动有相互促进的作用——可能是经济活动愈复杂，冲突、不平等和不和谐等现象就愈多，而需要政治力量加以协调；也可能是，政治、法律体系愈复杂、愈制度化，就愈能够为经济的蓬勃发展提供保障。”

机会。例如，对企业施加压力，使其采用公平合理的雇用政策；对政府施加压力，使其制定民权法案；对教育机构施加压力，使其放弃不合理的入学限制或对某些群体的特惠条件。我们很难测定上述政治压力所产生的影响力；但是当其它压力也产生时，例如对劳力的需求增加时，政治性的压力就可能产生极大的影响力。”〔58〕种族群体的经济影响力表现在“种族群体通常要求成员与内群体的互动频率要高于与外群体的互动频率，要求成员们投票选举同种族的人，要求成员与同种族的人通婚等等。我们可以想见，种族群体内经济互动的程度，与对市场行情的了解程度有直接关系。……对上述不完全竞争现象的因果分析告诉我们，人们在专业知识不足或涉及情感的情况下，当他们选择商品和服务对象时，就会依赖于自己休戚与共的群体成员。这条准则形成一种与完全竞争的市场模式不同的选择方式。”〔59〕“决定流动形式（个别地或集体的）的一个主要因素，是社会阶层的划分依据先赋的还是自致的法则。各社会都在一定程度上根据一个人天生的地位来确定他所应扮演的社会角色（职业的、宗教的、政治的）。这种先赋地位或依据亲属关系、年龄、性别、种族，或依据出生地等。如果一个社会以这些标准来确定人们所应扮演的角色，那么这个社会就是强调先天的背景。如果一个社会根据人们的行为或表现来决定其社会角色，那么这个社会就是强调个人的成就。”〔60〕“社会依据先赋——自致法则来决定社会流动，就会出现两种情况：假如社会确认先赋法则，就会导致集体式的社会流动；假如社会强调个人的后天努力，则会促成个人式的社会流动。”〔61〕“一旦不允许个人流动，或很难实现个人流动。一旦个人所属的群体受到歧视，就会出现集体流动的情况。”〔62〕流动的形式与社会阶层体系的结构有密切的关系。“利普塞特和本迪克斯认为，影响流动率的不是意识形态和文化的差异，而是职业结构的异同，所以工业化社会的流动率才会大致相似。”〔63〕

藏区“赔命价”习惯法的产生与牧业社会的掠夺经济（劫掠经济）和藏族部落间的械斗有关。“平常部落内少数人结伙到邻部或别处抢夺了牲畜，要将大部或一部送予头人，否则得不到庇护，还要受到惩办。若所抢为较强部落的牲畜，则头人虽分一份，也无力庇护，仍交被抢部落罚赔或受刑。打死别部的人要赔命价，故即使在追击或被俘情况下，多以罚款与赶走为限，不能轻易打死别部的人。”〔64〕“在战争动员时，部落头人向自己的将士们赤裸裸地交待，要杀光敌对部落的男子，抢其女子，夺其财宝。抢掠所获，根据一定原则进行分配。战争中被抢劫、俘虏的年轻妇女，没有任何权力来选择自己的命运和前途，只能成为胜利者肉欲的发泄对象。”〔65〕韦伯对行动者的正当性认识进行了分析。〔66〕“今天最常见的正当性形式就是对合法性的信仰，以及服从形式上正确并按照惯常方式制定的法规。在这方面，产生于自愿同意的

〔58〕 同前引〔51〕，第100页。

〔59〕 同前引〔51〕，第100—101页。

〔60〕 同前引〔51〕，第103—104页。

〔61〕 同前引〔51〕，第104页。

〔62〕 同前引〔51〕，第105页。

〔63〕 同前引〔51〕，第106页。

〔64〕 格桑本、尕藏才旦：《青藏高原游牧文化》，甘肃民族出版社2000年版，第110页。

〔65〕 尕藏才旦：《史前文明与格萨尔时代》，甘肃民族出版社2001年版，第117页。

〔66〕 同前引〔32〕，第127—128页。“行动者之所以认为某种社会秩序具有正当性，可能是由于：（a）传统：因为它始终是有效的；（b）情绪化的——尤其是情感的——信仰：因为新的神启或示范是有效的；（c）价值理性的信仰：因为它被推断为绝对有效；（d）实在的成文法规：因为它们被认为是合法的。这种合法性之所以被认为是正当的，可能是因为：（1）它产生于当事各方的自愿同意；（2）它是由某个被认为具有正当性、因而理应服从的权威所强加的。”

秩序和被强加的秩序之间只有相对的区别。因为，作为秩序之基础的同意，并非就是毫无异议，而过去人们常常认为，毫无异议乃是完全的正当性所必需的，但实际上，这种秩序是强加给了少数。人们所习见的情况则是，特定群体中的秩序要依赖于持不同意见者的默认。另一方面，少数人依靠暴力或者使用比较无情而富有远见的方法把一种秩序强加于人，随着时间的流逝，原先反对该秩序的人终于认可了它的正当性，这种情况也屡见不鲜。用投票作为创造或改变秩序的合法手段，往往是少数的意志获得了形式上的多数，而多数予以默认，这时的多数原则则不过是一种假象。相信经由自愿同意建立的秩序的合法性，可谓源远流长，有时在所谓的初民当中也能看得到，但这几乎总是以神谕的权威作为补充。”〔67〕“愿意默认一种有某人或某个小群体强加的秩序，只要不是由于恐惧或者工具理性的动机，那就总是意味着对强加秩序者的正当性统治权（Herrschaftsgewalt）的信仰。”〔68〕

综上所述，藏区社会由于生存资源的贫乏，游牧经济的不稳定和脆弱性，劫掠经济成为重要的经济补充形式，在对利益无尽的不择手段的攫取中，部落团体意识构成了部落成员的集体无意识，各种部落战争中经济手段、技术和策略的运用非常频繁，在史诗《格萨尔》中加以言词褒奖传唱的部落战争实际上是财产、资源、婚姻、复仇、征服等利益冲突和争夺的过程和结果。这种社会行动是建立在与藏区社会政治、经济和文化等特定的背景条件下产生的社会集体行动，尤其依靠特定社会条件下的行动逻辑支撑。

### 三、青海藏区“赔命价”习惯法中的经济实践理性

青海藏区“赔命价”习惯法是经济取向行为、社会行为、社会冲突行为，行为者行动的经济实践理性的探讨就显得尤为重要。因为麦考密克认为：“就此而论，我们还必须了解合理性的暂时的范围。……这一点暗示，一段时间内的一些具体行为的合理性取决于它们属于一种其本身是合理的整个这段时间的活动类型之内。”〔69〕所以通过探讨该行为的经济实践理性，对于该习惯法制度之所以能保持如此长久的规则效力的问题也应该获得部分回答和理解。

藏区“赔命价”习惯法中行动的合理性绝不仅仅是以金钱赔偿替换血亲复仇这么简单的理由可以尽数包揽和概括。麦考密克认为，在行动者的行动中，“实践合理性的另一个部分涉及行为人的信念的合理性（区别于正确性）。无论是在目的是行动的理由的场合还是在价值是行动的理由的场合，都需要由信念加以补充。”〔70〕而“关于信念的理由的问题与关于行动的理由一样具有两重性。我们又一次需要某种方式来处理互相矛盾的理由。例如，如果有某种理由相信 P，又有某种理由相信不是 P，这就要求有某种第二序列的评价证据的原则。而且我们又一次需要某种跨越时间的不变性。如果有时候我认为 F 是证明 P 的有力证据，而有时候又认为 F 同样是证明不是 P 的有力的证据，在这种情况下，我的信念就缺少合理性。因此，第二序列的推理无论是适用于评价第一序列的关于行动的理由还是适用于评价第一序列的关于信念的理由都需要跨越时间的不变性，并因而可以说这种推理包括求助于属于基本性质的原则。这些原则

〔67〕 同前引〔32〕，第128—129页。

〔68〕 同前引〔32〕，第129页。

〔69〕 [英] 尼尔·麦考密克、奥塔·魏因贝格尔：《制度法论》，周叶谦译，中国政法大学出版社2004年版，第231—232页。

〔70〕 同前引〔69〕，第232页。

不仅必须跨越不同的时刻，而且必须被认为无差别地对待行为人和事例。”〔71〕“上文中的关键性的考察意见是，行动的合理性的含义超过仅仅有某种理由（无论是价值上的理由还是目的上的理由）实施某种行为，就像理论思想的合理性的含义超过有某种理由相信 P 一样。我建议，由于各种理由可能互相冲突，我们必须在实践问题和理论问题上第二序列的理由（‘原则’）以便区分第一序列的理由。有些人可能认为这是论证中一个不必要的步骤。因为我最初的建议是，合理性只要求一个人的行动或信念有某种理由。至少是因为在行动或信念中的基本理由之间可能发生矛盾，这个最初的建议导致这样的含义，即必须有进一步的层次或序列的合理的思考可以用来解决这种矛盾。但是，也许人们通过对合理性的最低限度的要求持不同的看法来避免这样的含义。”〔72〕“无论如何，在关于行动的价值理由和目的理由之间不可能有精确的对应。实施某个特定的行动是因为它本身是对的或本身是好的，这就已经默示涉及某个关于行动的原则或标准。这是一个属于不同序列的理由，它不同于我做某件事是因为想要做它，或者是为了这样做有它内在的快乐，或者是为了达到我认为它会带来的某种期望的结果。它实际上是一种理由，这种理由使我们能够把某些目的的理由加以分类并排除它们。因此，价值合理性必然至少是第二序列的合理性。代替这个结论的唯一方法是像 G. E. 穆尔和其他人一样假定，有一种‘非自然的’美好的特性体现在行动中，我们能够通过目中特殊官能‘从直觉得知’这种特性。”〔73〕对藏区“赔命价”习惯法进行经济合理性分析，最容易发现的是其中包括着金钱和等级关系之间的联系。这正如凡勃仑所认为的，在人类经济生活中，最主要的是两种制度：一种是财产所有权或金钱关系的制度；一种是物质生活的生产技术或物质生活的工具供给。他提出了“有闲阶级”的概念，用来分析和说明在前两种制度中他们所处的优势地位。〔74〕所谓的有闲阶级是可以脱离生产工作、或者被摒弃于生产工作之外的、注定要从事于某些带几分荣誉性的业务的、包括贵族阶级和教士阶级，还有两者的许多隶属分子，他们属于非生产性的上层阶级，其业务大致归纳起来是以下几项——政治、战争、宗教信仰和运动比赛。〔75〕下层阶级

〔71〕 同前引〔69〕，第232—233页。

〔72〕 同前引〔69〕，第233—234页。

〔73〕 同前引〔69〕，第234—235页。

〔74〕 “有闲阶级制度在未开化文化下的较高阶段获得了最充分发展；封建时代的欧洲或日本就是例子。在这样的社会里，阶级的划分非常严格；在阶级差别中具有最突出的经济意义的一个特点是，各阶级的真实业务彼此之间截然不同。上层阶级按照习惯是可以脱离生产工作的，或者是被摒于生产工作之外的，是注定要从事于某些带有几分荣誉性的业务的。在任何封建社会，最主要的光荣业务是战争；教士职务在光荣程度上一般认为是次于战争的。如果某一未开化社会并不怎样特殊地好战，那么在光荣程度上教士职务也许会跃居首位，而军人次之。但不管是军人也好，教士也好，上层阶级对生产工作总是置身事外的，这是他们的优势地位的经济表现——这个原则总是不变的，是很少例外的。关于这两个阶级的脱离生产工作，印度的婆罗门教就是一个很好的例子。”〔美〕凡勃仑：《有闲阶级论——关于制度的经济研究》，蔡受百译，商务印书馆1964年版，第5页。

〔75〕 〔美〕凡勃仑：《有闲阶级论——关于制度的经济研究》，蔡受百译，商务印书馆1964年版，第5页。

与上层阶级的业务有非常大的区别，<sup>[76]</sup> 在女性社会成员方面也有较大的差异。据外国传教士对西藏藏区社会的调查和了解，“穷人家的妇女特别劳累。她们要养家畜，要干家务，要干同样多的徭役和大多数的农活（虽然由于迷信，不让她们耕地）。相反，有钱人家的妇女却几乎什么事也不干。当然，她们当中有些人对管理庄园有兴趣，有时甚至亲自过问账目。但一位西方观察家说，她们当中大多数的人‘不懂得什么叫权利平等，对现状心安理得。她们会花上几个小时梳妆打扮、串珍珠项链，挑选新的衣料或打算怎样在下次聚会中使某夫人黯然失色。’”<sup>[77]</sup> 而男性和女性的社会工作更有较大的区别。<sup>[78]</sup> 在藏区男性主要是出则为兵，入则从事宗教崇奉、运动比赛以及打猎和抢劫的业务。男子们不允许将其与妇女的工作相提并论，以平凡和辛勤的劳动为耻。<sup>[79]</sup> 在藏区社会存在明确的有闲阶级的区域，如在西藏拉萨等地区，由于贵族、行政科层制的官员、农民、农奴等社会等级划分，社会上层自然是有闲阶级。但在一些不存在明确的有闲阶级、远离西藏地方政权中心地域的边缘地带盛行部落制度，由于实行

[76] 同前引 [75]，第 6 页。“在那个部落里，各阶级之间以及各阶级所特有的业务之间，都有严格区别。凡是体力劳动、生产工作或是同谋生直接有关的任何日常工作，都是下层阶级的专有业务。这一下层阶级包括奴隶和其他从属者，通常还包括一切妇女。如果贵族中含有若干高低不同的等级，则属于较高级的贵族妇女一般是不参加生产工作的，或者至少是不参加比较粗笨的体力劳动的。至于上层阶级的男性对一切生产工作不但不参加，而且按照传统习惯是不容许参加的。他们的业务范围有严格的规定。这类业务上面已经提到，不外是政治、战争、宗教信仰和运动比赛。这四个方面的活动支配着上层阶级的生活方式，至于就这个阶级中的最高级——国王或酋长——来说，这数者乃是社会的习惯和常识所允许的仅有的活动。实际上在充分发展的生活条件下，在那些社会里，对属于最高级的成员来说，即使是运动比赛，是否算作适当运动也还是有些疑问的。就有闲阶级中较低的几个等级来说，某些别的业务是开放的，但这些只是附属于上述这一或那一典型的有闲阶级业务的；例如武器与其他军用装备以及战船的制造和管理，如鹰、犬、马的调理和驯养，如祭祀用品的备办等等。下层阶级对于这类一等的光荣业务，除非显然是属于生产性的，除非跟典型的有闲阶级业务只有一些疏远的关系，否则是不能染指的。”

[77] [美] 谭·戈伦夫：《现代西藏的诞生》，伍昆明、王宝玉译，中国藏学出版社 1990 年版，第 16—17 页。

[78] 同前引 [75]，第 6—7 页。“如果从这种典型的未开化文化阶段倒退一步，追溯到未开化文化的较低阶段，那就不再能看到在充分发展形态下的有闲阶级。但有闲阶级制度，就是从这种未开化时代的较低阶段下的风俗、习惯、动机和环境而来的，这个时代显示了有闲阶级早期成长的迹象。现在处于世界各地的游牧狩猎部落，可以说明这种分化的比较原始的形态。北美洲的任何一个狩猎部落，都可以拿来作为说明的例子。很难说在这类部落中是存在着一个明确的有闲阶级的。这里存在着职能上的分化，在这个职能分化的基础上也存在着阶级的区别；但是就上层阶级脱离生产工作这一点来说，却没有发展到这样地步，使‘有闲阶级’这个词得以明确成立。处于这一经济水平的部落，其经济上的分化已经达到这样的程度，使男女之间的业务有了显著区别，但这种区别是带有歧视性的。几乎在所有这些部落中，根据传统习惯，妇女所担任的业务，就是在下一发展阶段中形成的纯生产工作的根源。男子是不参加这类粗鄙业务的，他们生来是要从事于打仗、打猎、运动比赛和宗教崇奉的。在这个方面，通常存在着极其严格的区别。”

[79] 同前引 [75]，第 7—8 页。“在未开化的较低阶段，男子的工作对团体生活的维持来说是必不可少的，在这一点上的重要程度并不亚于女子所担任的工作。甚至对团体中食料以及其他必要消费品的供应，男子在工作上的贡献，可以说也具有同样的重要程度。男子工作的这种‘生产’性，实际上竟是那样的显著，所以在一般经济著作中，往往把猎人的工作看成是原始生产工作的典型。但在未开化民族自己看来却不是这样。作为一个猎人，在他自己看来却不是劳动者，在这一点上他不容许把他与妇女等量齐观；他的劳动也不同于妇女们的苦工贱役，是不能作为一种生产工作，跟妇女们的工作混淆在一起的。在一切未开化社会中，男子工作与女子工作的泾渭分明，这一点自有它的深远微妙的意义。男子的工作也许有助于团体生活的维持，但他感到这只是由于他的才智优越、成就卓著，假使把他的工作同妇女们的平凡的辛勤劳动相提并论，那就不免要贬低他的身价了。”

部落共有制，民众性情平和温厚甚至有些荏弱无能的表现。<sup>〔80〕</sup>有闲阶级的产生必须要具备两个重要的条件，<sup>〔81〕</sup>第一是部落具有以掠夺为目的的生活习惯，必须有战争或大规模狩猎活动，或者是两者俱备；第二是生活资料的获得必须相当从容，有条件使部落成员中很大一部分可以脱离经常的辛勤劳动。这种生产方式在农业地区是不可能形成的，只有游牧生产才可以具备上述两个条件。在今天，藏区传统的游牧生产方式和男女严格的劳动分工仍然没有发生任何实质性的变化。<sup>〔82〕</sup>男女严格的社会劳动分工在藏区社会一如狩猎部落在北美洲，男子主要是以一个战士的形象而存在于世的，而平淡无奇又辛勤的劳作只属于女性。<sup>〔83〕</sup>男子们在外的侵略、

〔80〕 同前引 [75]，第9页。“这些不存在明确的有闲阶级的部落，在社会结构和生产方式的某些别的特征方面，彼此也有相类之处。它们都是些小型团体，它们的结构都是简单的，古老的；它们大都是和平的，定居的；它们都很穷；个人所有权在它们并不是经济制度的主要特征。但这并不是说它们就是现存各部落中的最小型的，也不是说在社会结构的一切方面的分化程度上是最低的；它们也并不一定代表着没有明确的个体所有制的一切原始社会。不过应当注意到一点，这类部落似乎是人类原始部落中最和平的，也许是特殊地偏向于和平的。情形的确是如此，当碰到暴力或受到凌辱时，那种温厚而荏弱无能的表现，是这类部落的成员所共有的一个最显著的特征。”

〔81〕 同前引 [75]，第9—10页。“从处于初期发展阶段的那些部落的一些风俗习惯和文化特征可以看出，有闲阶级制度是从原始的野蛮阶段到未开化阶段的转变中逐渐涌现的；或者说得再恰当些，是从和平的生活习惯到坚决好战的生活习惯的转变中逐渐成长起来的。要是这个制度能以明确的形态出现，显然必须具备的条件是：（1）部落必须具有以掠夺为目的的生活习惯，必须有战争或大规模狩猎活动，或者是两者俱备，这就是说，在这样情况下构成初期有闲阶级的男子们，必须习惯于用武力或策略来从事于伤害行为；（2）生活资料的获得必须相当从容，从而有条件使部落成员中一个很大的部分可以脱离经常的辛勤劳动。有闲阶级制度是各类业务在早期区别下的自然结果；根据这种区别，有些业务被认为是可尊敬的，有些业务则不然。在这种古老的区分下，凡是可尊敬的业务，可以归入属于侵占的那一类；不值得尊敬的业务，是那些必要的日常工作，在这类工作中，并不含有值得重视的侵占成分。”

〔82〕 同前引 [75]，第11页。“但是各种标准和观点上的变化只是渐进的；某一观点一经接受，很少会突然消失或被全部推翻。生产业务与非生产业务之间的区别，现在习惯上依然存在；这一现代区别方式是未开化时代侵占与劳役的区别的变形。像这样一类活动，如战争、政治、宗教信仰和公开欢乐，在一般人的理解中，同为了供应生活需要的物质资料而辛勤劳动，是有本质上的区别的。今天在这方面的确切分界线，与早期未开化时代的当然有所不同，但从大体上的区别而言，早期的遗迹在今天并没有完全泯灭。”

〔83〕 同前引 [75]，第14—15页。“在这样一个以掠夺为目的的狩猎者团体中，战争和打猎逐渐成为壮健男子的专职。妇女则从事于其他必要的工作，还有些不适宜于做上述的男子工作的别的成员，在这一意义上与妇女列入同类。但男子的行猎与作战，大体上属于同类性质、两者都是掠夺性的；作战者和行猎者同样是强占他者的所有，同样是不劳而获。他们凭着武力和机警从事于侵略活动，与妇女们辛勤而平淡无奇的操作，在性质上显然不同；前者不能算是生产劳动，实在是对物质的强力夺取。这就是未开化部族男子的工作，在其充分发展形态下，与女子的工作有极大的分歧，这个时候任何方式的努力，如果不涉及武力的使用，是不值得由男子去做的。这样的传统习惯逐渐获得巩固以后，就通过社会常识而成为行为的准则；结果是，在一文化阶段，任何业务，任何营求，除非是在勇武精神——暴力或狡诈——的基础上进行的，否则作为一个有自尊心的男子，就在道义上不容许染指。这种掠夺的生活习惯，经过长期锻炼在团体中根深蒂固以后，作为一个壮健男子在社会经济中责无旁贷的任务就主要是厮杀，是消灭那些顽强的敌人，把他们降为奴隶。许多狩猎部落对侵占与劳役这两者在理论上的区别，竟遵守地这样严格，这样认真，因此当男子获得了猎物以后，这些猎物必须让他的妻子搬回家，他是不应该亲自动手做这件下贱工作的。”

抢劫和掠夺行为，是与英雄、光荣和高贵联系在一起的伟业，〔84〕以行动赢得尊敬是其重要的生存原则。〔85〕尽管这种思维和文化是较早期的藏区社会文化尤其是苯教文化所支持和鼓励的，佛教传入之后，渐次与苯教互补融合，但这种文化行为和现行仍长期遗存，至今仍然富有大量文化遗迹和行为标准留存民间，深刻地影响和形构着藏区社会成员的行为和观念。〔86〕争强好胜、富于竞争时期生活中的常态，无论在行猎或作战中尚武好勇，〔87〕赢得荣光是其人生的几乎是唯一的追求。〔88〕由此夺去生命成了无比光荣的事业，〔89〕争夺财富甚至女性也是其认为充满激动的事业之一。〔90〕掠夺成为了好战习性外显的重要表现形式。〔91〕这种掠夺文化是生产方式在效率上的有限性和局限性所致的文化，〔92〕但在藏区这种盛行掠夺文化的地区，多属佛化不深的藏边地区。〔93〕故有“卫藏法区、安多马区、康巴人区”之说，表明卫藏西藏地方政权的立法，无论在佛法还是世俗立法都较多，人们相对遵纪守法；而安多地区草原辽阔盛产马匹，供人骑行和役使；康巴地区则山高沟深，丛林密布，人员桀骜不驯，以行猎和抢劫为生。这些地区苯教意识浓厚。

藏区“赔命价”习惯法行为中因为印度佛教文化的引入，藏地文明的发展和人性的觉悟和批判，导致苯教文化以及与其有关联的尚武好斗、争强好胜、不忌屠杀的习性遭遇了否定，因而那些具有什巴苯思想和意识的藏人只好进行偏好伪装，隐藏起自己对印度佛教信条的怀疑和反对。库兰认为：“偏好伪装有两个本质特点：一是给偏好伪装者带来不愉快，二是偏好伪装者对现实或假想社会压力的反应。”〔94〕伪装是一种行为偏好，对其功能，库兰认为：“从某种角度上看，最令人震惊的偏好伪装的后果是对社会的危害性，这点将会越来越清楚。我认定偏

〔84〕 同前引〔75〕，第15页—16页。“上面已经指出，侵占与劳役之间的区别，是业务上的一种歧视性区别。列入侵占一类的业务是可敬的，光荣的，高贵的；而其他不含有侵占成分的业务，尤其是含有奴性或屈服意味的那些业务，是不值得尊敬的，低贱的，不体面的。关于尊严、价值或荣誉这类概念，不论应用到个人或应用到行为，对阶级和阶级划分的发展，都具有头等重要意义，因此关于这类概念的起源和意义必须加以阐述。其心理上的依据可以大致说明如此。”

〔85〕 同前引〔75〕，第16页。

〔86〕 同前引〔75〕，第16页。

〔87〕 同前引〔75〕，第16页。

〔88〕 同前引〔75〕，第17页。“在原始的未开化者看来，所谓‘光荣’——当这个字眼的简单概念，还没有被它自己的派生物、被随后形成的同类概念所掩盖时——的含义并没有别的，只是优势力量的保持。所谓‘光荣的’，其意义就是‘可怖的’；所谓‘有价值的’，其意义就是‘占优势的’。所谓光荣的行为，说到底实在没有什么别的意思，只是一件公认为成功的侵略行为；当侵略指的是对人类或兽类作斗争时，被公认为格外荣显的事业就是强大力量的保持。还有一层，在古老的天真朴素的习俗下，对一切力量的表现往往用‘个人品性’或‘意志力量’来加以渲染，这就格外加强了强大力量的惯常重视。在未开化部落中，也像在文化上比较进步的民族中一样，关于表示尊敬意义的一些性质形容词，大都带有‘光荣’所体现的那种朴素意义的特征。当对部族的首领有所申诉，或对国王和上帝有所呼吁或祈求赦宥时，所使用的一些尊称，其含义往往足以表明在上者对祈求者具有无限威权，具有不可抵抗的摧毁力量。即使在今天比较文明的社会里，在某种程度上情形依然是这样。我们看到那些纹章的图案设计，往往喜欢采用鸷鸟猛兽这一点，也可以作为此说的佐证。”

〔89〕 同前引〔75〕，第17页。

〔90〕 同前引〔75〕，第18页。

〔91〕 同前引〔75〕，第18页。

〔92〕 同前引〔75〕，第18—19页。

〔93〕 同前引〔75〕，第19页。

〔94〕 [美] 第默尔·库兰：《偏好伪装的社会后果》，丁振寰、欧阳武译，长春出版社2005年版，第4页。

好伪装产生低效率,滋生无知和混乱,隐藏社会可能发生的事情。但是,偏好伪装也并非是一无是处,如果碰巧没有说出来的观点是一种错误的知识,则是对他人有益的。通过限制恶意、嫉妒和偏见,它可以使社会的交流和谐。并且,对不同观点保持沉默可以增强社会协作。也还有其他一些微妙的原因,不能将偏好伪装纯粹视为负面行为,……。”<sup>[95]</sup>“偏好伪装是社会变迁的一个障碍。天主教中主张表里如一的思想家认为,偏好伪装是背叛的另一个说法;现代什叶派的理论家认为它是一种刚性之源。这两种观点绝不是没有相关之处。依赖于将要指明的各种各样的因素,偏好伪装可能有助于变迁有可能有助于连续性。”<sup>[96]</sup>藏区“赔命价”习惯法中的金钱赔偿、誓言和解、超度亡灵以及禳解罪恶的仪轨,实际上就是一种偏好伪装的行为表现。对于伪装偏好,有支持的人也有反对的人。“支持偏好伪装的人认为,偏好伪装可以在不改变自己真实思想的同时维持现状,言行的一致性可以保证他们内心的完好无损。但反对者认为,偏好伪装的效果胜过了它后面的力量,语言改变了心灵。”<sup>[97]</sup>由于主流社会对伪装偏好的厌恶和否定,是基于其可能导致的社会危害以及不利结果的发生,因此,“我们看到,它客观上助长了对宗教信仰自由的限制。它的新颖之处是,偏好伪装的一种表现方式还包括了惩罚与自身有着共同观点和需要的人。这个逻辑很简单,嘴上文章是廉价的,任何人都可以宣称反对这个生活方式或者那个政治架构。一个有效的能够使这个宣称可信的方式,是努力参加到对那些意欲分裂的人的惩罚中去。……随着我们的论证展开,我们可以发现这样的虚伪行径可能是普遍的,并且常常是成功的自我保护和获得高升的策略。”<sup>[98]</sup>库兰同时还认为“从本质上讲,偏好伪装的倾向主要受制度环境的影响。在某种场合下掩盖的需要和信仰,会在另一种场合下暴露出来。意识到这种变化,政治代理人寻求操纵人们交流偏好的场所。”<sup>[99]</sup>所以,“上述例子告诉我们一个毫无疑问的现象,那就是,偏好伪装对于政治舞台的‘演员们’意义重大。还需要认清的是,现实中存在着一种自我保护机制,像变色龙一样。对社会公认的偏好进行准确的预测是一种精明的行为。这种保护机制是,一个社会的偏好由公开声称他们偏好的那些人左右。”<sup>[100]</sup>“当这个人真实地公开自己的观点,可能会影响到人们对他的评价或者会影响到人们对待他的态度时,他可能选择说假话。为了维持人们对他的欢迎和对他的尊敬,他必须提供证据,证明他接受社会的基本制度,与大家拥有共同的基本目标和理念。如果他偏离社会主流的目标,他将失去社会地位和面临排斥。但为什么别人的态度会放在第一位呢?作为一个‘社会动物’,我们的个体从他的集体中获得情感安慰。没有他们的赞成,他感到被遗弃,如同掉入深渊。社会同时也是一个物质享受的来源。通过参与社会系统,他可以获得自己独自不可能得到的商品和服务。”<sup>[101]</sup>“个人对社会的依靠和伴随而来的对抛弃的恐惧,使他们能够与社会保持一致。”<sup>[102]</sup>由此说明,公开自己的偏好可能会招致惩罚,因而,人们会由此丧失优势和机会。<sup>[103]</sup>“性格之间的不同是显而易见的,一些人类行为专业的学生并不认为,在不同个体之间,自我判断的需要有巨大差别。他们坚持认为,人类行为的首要决定因素是社会动机。人们

[95] 同前引 [94], 第 5 页。

[96] 同前引 [94], 第 7 页。

[97] 同前引 [94], 第 6—7 页。

[98] 同前引 [94], 第 9—10 页。

[99] 同前引 [94], 第 14 页。

[100] 同前引 [94], 第 14 页。

[101] 同前引 [94], 第 24 页。

[102] 同前引 [94], 第 24—25 页。

[103] 同前引 [94], 第 27—28 页。

被强迫做不同的选择，是因为他们面临不同的回报和惩罚的明细表。根据这些明细表，他们将行动一致。通过这个逻辑，英雄之所以表现的像一个英雄，是因为他们可以享有别人无法遇到的机会。他们接受巨大的风险是因为他们有高得异乎寻常的机会获得名誉。”<sup>〔104〕</sup>“社会的压力可能让某个人谨慎地掩盖自己的某种情感。”<sup>〔105〕</sup>“公开偏好的选择引起三个完全不同的回报：内在效用、名誉效用和表达效用。”<sup>〔106〕</sup>“所以，将所有的市场选择都视为严格的个人行为是错误的。特别是在名誉效用一直扮演重要角色的活动范围内，采取所谓的无上权威的假定是一个特别严重的错误。这个范围包括政治。在政治领域，人们在一定程度上对另一个人偏好的容忍是因为这符合其自身利益。政治重要性的问题提出了个人要在内部和外部平静中权衡。因此，这些问题常常强迫人们在他们的名誉和个性中进行选择。”<sup>〔107〕</sup>“选择一个公共偏好是一件在个人内部和外部平静中加以取舍的行为，这个洞见被13世纪安那托利亚神秘主义者鲁秘优雅地捕捉到了。每个灵魂必须决定，他说，要么停留在常规的预见、风俗和宗教法律的安全土壤上，要么回应心灵之声的呼唤并投入其中。”<sup>〔108〕</sup>“压力集团这个术语包括，但是并不局限于‘特殊利益集团’或者‘派系’的概念。詹姆斯·麦迪逊，美国的缔造者之一，把派系定义为‘一定数量的市民，在总数上或者是多数，或者是少数，通过某些共同的热情或者利益推动而联合起来，他们将产生不利于其他市民或者不利于整个共同体的长期和总体利益的权力。’相比较而言，一个压力集团的努力在其意向上，或是在实际效果上并不必然地与总的利益相冲突。另一个关键的不同是，压力集团关注个体成员的动机。尽管一个派系的成员共享一个共同的利益，一个压力集团的成员并不需要这些。在压力集团中，非激进分子们，甚至所有的人，都可能私下痛恨他们公开支持的目标，他们在这个团体中出现，仅仅是受利益的驱使。”<sup>〔109〕</sup>“压力集团可以把获利转移到成员身上，而将成本加于非成员身上。有时，通过成员们表示忠诚和真诚的努力实现上述意图。总的来说，这些都说明，当一个压力集团扩大时，加入该集团的激励就会增加。”<sup>〔110〕</sup>“在前文中，我们看到，大众的无知可能存在于公共观点方面。现在，我们看到，它也可能存在于个人观点上。实验室的实验显示，我们常常从那些特定条件驱动的行为中推断个性特征。换句话说，我们常常错误地把公共偏好理解为私人偏好。无可否认，我们有时意识到了偏好伪装的存在，一般也可以理解偏好伪装的流行性。问题是，我们识别特定场合下的偏好伪装的方法远远不能说达到了完美。不能因为你仅仅知道某个海域里有鱼，你就是一个好渔夫。相似地，不能仅仅因为知道人们常常故意错误地表达自己的需求，你就会成为识别偏好伪装的专业侦探。”<sup>〔111〕</sup>“错误地把公共偏好当作私人偏好的严重后果，混淆了小事件的力量，因此，也混淆了塑造个人预期的政治活动的潜在冲击力。尽管，我们过高估计了公共观点的真实性，我们将会过高估计它的永久性。因此，公共观点可能对变迁信号异常敏感。一个小的示威或者一个平常不会引起注意的会议，可能产生一个大的感觉上的变迁，由此而激活一个完全不同的思潮。”<sup>〔112〕</sup>“人们因为公共偏好带来的惩罚可能是身体上的、经济上的或者是

〔104〕 同前引 [94]，第 32 页。

〔105〕 同前引 [94]，第 33 页。

〔106〕 同前引 [94]，第 33 页。

〔107〕 同前引 [94]，第 40 页。

〔108〕 同前引 [94]，第 43 页。

〔109〕 同前引 [94]，第 50 页。

〔110〕 同前引 [94]，第 61 页。

〔111〕 同前引 [94]，第 78 页。

〔112〕 同前引 [94]，第 78 页。

社会意义上的。”<sup>〔113〕</sup>“没有办法预测所有的方法，偏好伪装将带来什么不同的结果。但是，我们能够确定，在人类冲突的广泛领域，某些现象将持续扮演很重要的角色。在全世界范围内，民族主义者、民族统一主义者和部落主义者运动正在强迫个人明确不同的身份。这样做的结果是他们增加了恐惧、敌意和受到威胁的集团的抵制。宗教原教旨主义者也正在追求类似的目标，得到了同样的结果，即对宗教自由现实威胁还是想象的威胁做出各种不同的反应。另一个巨大的战场涉及性别角色和家庭结构。在这些问题中各种各样的冲突的参与者，从女权主义战士到文化保护者，都在努力让人们支持他们反对的观点和行为的时候显得冒失。然而，经济的分配制度是偏好伪装发挥重要作用的另一个问题。从土地改革到社会安全，总是存在各种各样的压力使得人们掩盖他们真实的思想。最后，特别在经济不发达的地区，在发展战略上的斗争正在产生巨大的社会压力来限制公共演说。”<sup>〔114〕</sup>由上述关于偏好伪装的理论来看，藏区“赔命价”习惯法行为中主要是发生了杀人和人身伤亡案件之后的宗教介入、禳解超度、誓言和解等环节，多少是表现出了伪装的偏好，通过伪装可以使加害方获得受害方的理解和原谅，甚至还有利于双方的和解以及纠纷和矛盾的消弭，因此偏好伪装是成功的和有效果的。同时，私人偏好或者说集体偏好，能够在一定的时间内影响到公共偏好，从而有助于公共政策和相关法律实现制度创新。

藏区“赔命价”习惯法中的经济实践理性实际上就是维护身份等级制度、缓和社会尖锐的矛盾，通过行为的偏好伪装，在当下的藏区社会实现了传统知识体系的重构。对于行动选择和制度选择，布罗姆利通过将传统经济学与现代制度经济学进行比较后，认为制度决定了人们的选择，而不是行动决定选择。<sup>〔115〕</sup>在当下的制度经济学中，制度安排的偏好比制度安排的结果的偏好更重要，<sup>〔116〕</sup>因此，青海藏区“赔命价”习惯法问题实际还是应该通过制度改革和制度创新的路径予以解决。

〔113〕 同前引〔94〕，第80页。

〔114〕 同前引〔94〕，第287页。

〔115〕 “传统经济学并不涉及选择，只涉及根据需要采取行动。经济人服从理性判断，遵循选择的逻辑。如果我们假定他能选择的目标和进行选择的标准是给定的，而且达到每一个目标的手段也是已知的，那么把这一行为称为选择肯定是对这个词的误用。……在这种理论中，选择是毫无意义的，传统经济学应该放弃这个词。”  
〔美〕沙克尔：《人类事务中的决策、秩序和时间》，转引自〔美〕丹尼尔·W·布罗姆利：《经济利益与经济制度：公共政策的理论基础》，陈郁、郭宇峰译，上海三联书店、上海人民出版社2005年版，第98页。

〔116〕 “制度决定了个人的选择集，个人的最大化行为仅仅是被界定在选择集中的一种最大化选择。效率是在一定的制度安排假定下的一种人为的东西（artifact）。制度带有强制性。制度变迁更大程度上是国家对个人的强制，或者是那些能使国家为其所用的人对他人的强制。市场效率是不考虑强制的。从逻辑上讲，对制度安排的偏好比起对制度安排的结果偏好更重要。经济学家通常的做法是，视现存的制度以及对这些制度的偏好为既定，由此寻求受此限制条件下的最大化行为。但是，人们对于制度安排是有偏好的，就像他们对在一定的制度安排下作出的选择有偏好一样。”  
〔美〕丹尼尔·W·布罗姆利：《经济利益与经济制度：公共政策的理论基础》，陈郁、郭宇峰译，上海三联书店、上海人民出版社2005年版，译者的话，第3页。

期刊导航 ▾

刊名(曾用刊名) ▾

请输入检索词

出版来源检索

☆ 收藏

RSS订阅

✉ 投稿

## 甘肃政法学院学报

CSSCI

Journal of Gansu Political Science and Law Institute

### 基本信息

曾用刊名: 政法学刊

主办单位: 甘肃政法学院

出版周期: 双月

[更多介绍](#)

### 出版信息

专辑名称: 社会科学I

专题名称: 政治军事法律综合

出版文献量: 3426 篇

### 评价信息

(2018版) 复合影响因子: 1.031

(2018版) 综合影响因子: 0.640

该刊被以下数据库收录:

统计与评价

主题 ▾

本刊内检索

◀ 2018年04期 ▶

注: 如需查看原版目录页, 请您切换至E浏览器

目录

法学论坛

code=CJFD&pykm=GSZF

京东商城 豆瓣 喜马拉雅 苏宁易购 淘宝网 天猫商城 贝贝网 唯品会 服装系统

enlink 搜索—中国知网 甘肃政法学院学报

2018年04期 注:如需查看原稿目录页,请您切换至IE浏览器

## 目录

<b>法学论坛</b>			
· 社会性市场监管主体监管权的法律规制	许明月、单新国		1-11
· 规则至上与后果主义的价值理由及其界限——从法教义学与社科法学之争看当代中国司法哲学	钱一飞		12-28
<b>民商法、民族习惯法</b>			
· 民商法、民族习惯法专栏主持人手记(六十八):民商法研究的理论建构	曹峰		29
<b>民商法、民族习惯法、民商法、民族习惯法专栏主持人手记(六十八):民商法研究的理论建构</b>			
· 青海藏区“赎命价”习惯法的经济实践逻辑分析	谈乐蓉		30-48
· 民间规范价值——一个被忽视的法学范畴	李杰		49-58
<b>法律与实践</b>			
· 探讨“审判之前”的审判模式——以庭前会议中的非法证据排除为切入点	马明英、张麦娜		59-73
· 论反垄断与知识产权保护之协调及互动	杨三正、周学珍		74-83
· 司法体制改革“三大误区”及综合配套改革八个方向——司法体制改革配套改革研究之一	殷兴东		84-96
<b>实证研究</b>			
· 地方法院发布“司法解释性”文件的生存样态及可能走向	梁丽华		97-109
· 我国司法判例研究状况的实证分析——以211篇学术论文为样本	李耀斌		110-128
<b>青年法苑</b>			
· 网络帮助行为的刑事归责路径选择	罗世尧		129-148
· 论重大行政决策风险评估制度	傅强		147-156

注:法律问题只,追求卓越质量,倡导学术创新,恪守学术规范,弘扬人文精神,推动法治进步



## 目录

### 特稿

介入,还是不介入?这是一个问题?——关于人类学介入客观性的思考	朱朝晖	1-10
---------------------------------	-----	------

### 遗产视角

第三届“全国高校(职业院校)非物质文化遗产教育教师培训班”在首都师范大学举办	侯林英,何明	2
--	--------	---

### 本土知识与生态建设

主持人语:传统知识与可持续发展	崔明昆	11
林止传统知识在生态文明建设中的作用	刘金龙,赵佳程,孙明慧...	12-18
论彝族传统文化在生态维护中的价值	魏宏州,魏州莲	19-25
清代至民国云南豆类规模种植及其原因探析——兼及本土知识的价值	沈乾芳,冯旭	26-35

### 清水江流域文化

主持人语:多元学科与清水江文书的整理研究	张应强	36
贵州契约文书“任凭”类词语研究	卢庆全	37-42
人·地·权·“插花地”:地权契约文书整理研究	谢景连	43-48
贵州陈洪契约文书中“典”之辨析	姜明	49-59

### 民间法与法文化

主持人语:传统、枪棒与“陋习”	谢晖	60
藏族“命价”习惯法的法社会学分析	项乐雷	61-71
乡村振兴下民族生态旅游的法治维度	徐雨飞,余贵忠	72-77

### 乡村社会与文化

景观生产:贵阳三渔村石笋、村庙与乡村社会	李建峰,李慧敏	78-85
差序格局:中国社会转型期的文化软肋——近15年来相关文献述评	李允星	86-94

### 民族民俗研究

凉山彝族漆器色彩与纹饰的文化溯源	叶密,邱纪勉	95-102
作为原生态文化之表象的食具——以鄂尔正蓝旗蒙古族的炊煮器具为例	蔡静,邵白芬	103-110



# 藏族“赔命价”习惯法的法社会学分析

淡乐蓉

(西南科技大学,四川 绵阳 621000)

**摘要:**运用布尔迪厄的习性和场域理论对藏区“赔命价”习惯法行为进行分析,说明藏区发生的“赔命价”习惯法行为是一种法社会学现象,更是一种社会冲突的法律文化表现形式,其与藏民族开放的性情系统和习性有关;在这个场域中文化资本、经济资本和社会资本交织在一起,构成游戏和博弈的要素。部落在藏区“赔命价”习惯法行动中发挥着重要的组织作用,部落成员则根据部落生产和生活规则,操演着具体的社会行动行为。

**关键词:**“赔命价”;习惯法;法社会学

**中图分类号:** D92      **文献标识码:** A      **文章编号:** 1674-621X(2018)03-0061-11

当下有关藏区“赔命价”习惯法的研究,大多将其视为藏民族一个过去时代的往昔历史中的一种习惯法,对其在当代藏区的回复适用原因,较多学者一般从分析法律文本入手,附以地方性知识解释,探讨其在藏族社会中的存在意义和规则价值,但鲜有学者将其本质属性解释为一种社会冲突行为的表现形式。这种行为具有深厚的法社会学意义,该习惯法规则在创立之初就具有独特的地方政治、经济和文化背景,游牧文明的生存理性和规则价值选择。对此予以分析和理解,关涉该习惯法文本和社会行为在当代藏区回复适用的深层社会因素探索和挖掘。

一、藏区“赔命价”习惯法行为中的社会个体习性分析

在关于个体行为和社会关系的研究方面,韦伯和布尔迪厄都进行了深入的研究和分析,其理论成果对我们亦有深刻的启发和方法论意义,特别是他们关于行为的动机的讨论。依据布尔迪厄的“习性”理论,能够帮助并解决藏族“赔命价”习惯法行为的动机问题,而且对其如何在历代藏族地方政权的成文法典中被一体严格遵循提供了较为充分的理论上的论证依据。布尔迪厄在研究实

践感时指出:条件制约与特定的一类生存条件是生成习性的前提<sup>[1]81</sup>。由于习性并不特别依赖于规则本身,所以习性有其自身的特性。习性的反应伴随着一种策略计算<sup>[1]80</sup>。斯沃茨在研究布尔迪厄理论时指出:习性的概念首先并非将个人或个体置于社会的对立面,相反它本身就是社会的存在形式之一<sup>[2]111</sup>。布尔迪厄本人也认为:习性是一种姿态,即一种以特殊的“逻辑”(包括暂时的“逻辑”)建构和理解实践的明确态度。习性概念的第二个主要作用在于摆脱另一种同样致命的、无疑是更难逾越的对立,当实践设定知识的对象是被建构的,而不是被动地被记录的时候,这种实践的理论是反对实证主义的唯物论的,这种实践的理论同时也反对唯理智主义的唯心论。习性概念旨在说明习性生成于社会被社会所构造而且一直在构造的过程中,其在社会实践中发挥作用<sup>[3]</sup>。习性的生成性的能力,是被作为一种艺术铭写在性情系统之中的,铭写在最强有力的实践的掌握之中的特性被这些评论者所忽略。习性的反应一般伴随着算计,虽然算计并不是其有意识和自觉地去进行<sup>[1]81</sup>。由此,可以认为布尔迪厄认为习性是在民族的长期生活中生成的一种性情系统中的

收稿日期:2018-06-02

基金项目:教育部“春晖计划”合作科研项目“青海藏区民间调解研究——以青南地区为例”(项目编号:Z0120044)。

作者简介:淡乐蓉(1965-),女,四川乐山人,西南科技大学法学院特聘研究员,青海民族大学法学院教授,硕士生导师,法学博士,研究方向为法理学、民族法学。



能力。而受布尔迪厄习性和倾向理论的启发,藏区“赔命价”习惯法行为实际上也可以看作是藏民族的长期在历史发展过程中所生成的习性有关,因为由于特定民族的习性,与特定民族的特定的组织条件、经济环境和经济实践密切关联,它在一个确定的社会和经济条件下逐渐生成并获得。藏区社会独特的地理空间和生存生活方式,以及对传统生产、生活方式中的对生存所需的各种稀缺资源的掠夺经济等方面,是生发藏区“赔命价”习惯法行为的习性和主要的心理动因。藏族社会大多居住在高寒的草甸草场上,以放牧牛羊“逐水草而居”维生,部分地区采取农耕方式,因而也有半农半牧的生产方式,但整体上来讲应属于游牧型的简单社会。布莱克在其关于简单的无政府状态的社会的描述中<sup>[4]147</sup>,提出:在公社型的无政府的简单社会中,日常生活中似乎处在一种无需法律的秩序的状态中,实际上也就是无政府状态,但社会关系的类型区分,就可能只有非友即敌的二元关系。在简单社会中人们之间或者是团体的关系,或者是贸易关系或者是战争关系。法律更多存在于相互有长期交往关系的团体之间,对于没有任何交往的团体之间更多的只能是战争关系。在藏族英雄史诗《格萨尔》中的各部落之间的关系亦然,只要有一定的诱因,随时会发战争。引起藏族部落战争的主要原因有:财产之争、资源之争、婚姻纠纷、复仇战争和征服等等,这些都在《格萨尔》中有记载和表现。首先,在财产之争方面,“《向雄珍珠之部》所描写的就是岭部落和向雄部落由于财产而引起的一场战争”<sup>[5]147</sup>。部落战争的结果也说明它与财产的关系。《阿里金国》之部以阿里金库被岭部落洗劫而结尾,松岭战争以松巴部落品种优良的牛群被赶回岭部落而告终,如此等等,史诗所述及的战例虽不是全部因财产问题而引起的,但无不以财产的被掠夺而终结。“一般情况下,并非完全由于贫穷促使部落及其成员冒着引起战争的风险去从事劫掠活动,崇尚勇武的民风也刺激他们铤而走险”<sup>[5]179-180</sup>。其次,在资源之争方面,“史诗《取雪山水晶国》之部所描述的岭部落和拉达克部落之间的战争就是为了争夺柏绕部落而引起的”<sup>[5]180-181</sup>。如果一方直接抢夺另一方的资源,那么部落战争更加不可避免。再次,婚姻纠纷方面:青海藏区社会至今还保留着抢婚的遗迹,“同时,部落内严格禁止近亲结婚,实行

族外婚制,迫使一些人从外部落求偶。异部落间的婚姻难免引起一些摩擦,而抢婚往往引起战争,霍岭大战就是由一桩婚姻引起的”<sup>[5]181</sup>。又次,在复仇战争方面:因为权力高度分化的藏区地方或部落割据势力的存在,加之藏区部落原始文化尚武斗勇,游牧民族成员体格却强壮彪悍,以及较重的部落本位观念,经常发生部落之间的冤杀争夺战争。藏族史诗《格萨尔》中有谚语道“有仇不报是狐狸,问话不答是哑巴”“冤仇虽过九年还新鲜,衣服穿过九月会破旧”等等,这都是部落民众睚眦必报、同态复仇观念的隐喻性语言表达和真实心理及实践写照。“十分有趣的是,洋洋洒洒上千万言的史诗《格萨尔》即肇源于复仇”<sup>[5]181-182</sup>。甚至有的战争就是公然的武力压制和讹诈<sup>[5]182-183</sup>。最后,在征服方面,“《白惹羊宗之部》描写岭部落攻打白惹部落,最终征服白惹,攻破其羊城,白惹羊群全部被赶走的故事。诸如此类,史诗描述的有些部落之间既无新仇,又无旧恨,不是为了财产资源,也不是为了争夺美女,无端地发生战争。究其原因,纯粹为了征服对方,扩大势力范围。在部落战争的各种起因中,征服占很重要的地位。当某个集团的势力发展到一定程度后,必然要提出兼并和统一的要求,而这种要求的实施过程就是征服。公元七世纪,悉勃野部落统一青藏高原诸部的历史也能说明这一点”<sup>[5]183</sup>。纵观上述藏族英雄史诗《格萨尔》中的有关发生人员伤亡的原因特别是部落战争的起因来看,引发藏区“赔命价”习惯法的动机也就较为清楚明晰地得到了展现。但这些动机的分析,在藏族的历史文献和文学作品中总是被各种意识形态的认识和控制力量加以各种文饰和掩盖性描述,有意地造成难以真正理解该行为的各种认识障碍。对此,何峰指出“在史诗中,上述种种战争起因总是被宗教烟雾所掩盖。往往事先由莲花生大师或其他神灵托梦给格萨尔,说某某部落之首领为非作歹,与佛教为敌,降服时机已到,督促他抑强扶弱,除暴安良。于是格萨尔寻找借口,挑起战争。这一方面是试图藉此说明部落的盛衰存亡、人类的前途命运与神佛的旨意、信仰的正误有关,以达到宣扬宗教的目的;另一方面,作为一个民族英雄形象的格萨尔,为财产、婚姻等物质利益而战,似乎有损于其声誉,于是为其行为之动机冠以宗教的神圣光环,使之表现为替天行道。拨开宗教迷雾,就会发现,部落战



争的起因归根结底,就是利益冲突。”<sup>[5]183</sup>对此,其他藏学界学者亦达成一定的共识<sup>[6]</sup>。藏族社会的部落与部落之间的关系主要表现在经济、政治、军事以及宗教文化等几个方面。

1. 经济方面。许多部落战争本来就是为经济目的而发起的,在战争中一旦成为胜利者,自然千方百计达到其目的。第一,肆意掠夺。以格萨尔为首的岭军,每战胜一个部落就把那里的财宝劫掠一空。打败拉达克部落之后,格萨尔劈开其水晶宝库,将其中的金身佛像、金质佛塔、水晶首饰、水晶鞍具等奇珍异宝全部运回本土。岭部落对霍尔、南门、大食、阿里、松巴等所有战败部落,都进行了大肆掠夺。除了最终大规模的掠夺之外,每一次战斗中都进行规模不同的掠夺,勇士们单骑出征凯旋时总是要将对方的一部分牛羊马匹赶回本部落,分配给同伴及属下。这种边战斗边劫掠之风由来已久,敦煌古藏文文献记载,早在吐蕃止贡赞普时,战胜者常常将对方的牲畜悉数掠走。后来藏族军事理论规定,兵员在战争中自理食用物品,实际上提倡通过抢劫补充给养和装备。第二,战争赔偿。霍岭战争中,霍尔兵败,白帐王被俘后央求格萨尔说:“由于我以往无知愚笨,以己之愿错乱作出决定。罪行累累我甘心承认永不反悔,对于英勇无敌的夏尔尔之死,我愿意赔黄金一百倍,我愿赔白银一千倍,我愿赔黑茶一万倍。对于你的弟弟玛尔勒之死,我愿赔万倍红珊瑚。还有总管王的玉达小王子阵亡,我愿赔十万倍绿松石。我出兵时大军一百二十万,收兵时只剩下万余人,还死了心腹大臣九百人,虽被岭人所杀无需追偿命价,对岭国则愿奉金纳银赎罪赔命”(《霍岭战争》(下)第332-333页)<sup>[4]191-192</sup>。第三,强征贡赋。掠夺和战争赔偿足以使战败部落经济崩溃,但战胜者往往不会就此罢休,多为了从经济上长期控制战败部落,还要求战败部落每年缴纳一定的贡赋。在门岭战争中,门部落战败,岭军撤退时格萨尔对全体门人发表演说,要求向岭部落一、要缴纳夏季税;二、要缴纳秋季税;三、要缴纳蕨麻黄金税。有时还签定条约,讲明贡赋税收的数额。拉达克部落征服柏绕部落后,双方议定,除给柏绕减去1/3贡赋负担外,仍按从前的规矩,每年必须按时向拉达克国王陛下承担2/3的贡赋。双方以条约的形式签定协议书,一式3份,分别存于拉达克、柏绕和岭部落<sup>[4]192</sup>。

2. 政治方面。在部落战争中,一方用武力征服另一方后,第一,对曾经与己势不两立、将来有可能成为遗患的人进行清洗,而且往往先施以百般侮辱和折磨,再作极刑处理。白帐王是霍岭战争的罪魁祸首,战败被俘后,格萨尔将他当牲畜骑乘,极尽侮辱之能事,最后砍头暴尸。辛巴梅乳孜在霍岭战争中杀死了以贾擦为首的数员将领,岭部落胜利后格萨尔要坚决处死他。但是聪明机警的辛巴梅乳孜在自己脖子上挂着狗链,带领霍尔12部落大小头领,携礼叩头投降,还献出了霍尔900座仓库的钥匙和部落册籍,表现出较好的诚意,加之他具有较高的威信和良好的群众基础,最终免除他死罪,代之以侮辱刑。第二,委任新的部落首领。在战争中某一部落被征服后,胜利者在被征服部落中寻找一位既效忠于己又在当地有威信且具有一定才能的人作为头人,代为管理。拉达克部落被征服后,格萨尔委任其旧臣庭绒拉格和根桑扎巴为新头人,并给他们赐予水晶顶戴、水晶佛珠等物。庭绒拉格虽为拉达克重臣,但敬仰格萨尔,在拉岭战争中曾帮助岭方,将被俘囚禁的岭人放走,由于此功而被委以重任。有时宗主部落还委派一名总督,协助和监督新任首领。唐泽玉周本是霍尔一员大将,只因他与格萨尔的已故兄长贾擦是结拜兄弟,且在霍岭战争中没有替白帐王卖命,被征服后他被委任为霍尔部落的新首领,并派岭部落将领珠·尔哇南夸托杰为常驻霍尔的总督。格萨尔特别对唐泽玉周叮嘱道:“今后,凡事要和我的代理人珠·托杰商量办理。”(《霍岭战争》(下)第376页)并且要求在场的霍尔所属各小部落头人,绝对服从总督和新任首领。第三,改变宗教信仰。岭部落和其他部落最根本的区别就是宗教信仰不同,岭人信奉佛教,崇拜莲花生大师,而其他部落则信仰外道异教,皈依魔神。所以,岭人每征服一个部落就强行让被征服者改宗换教,信仰与自己相同的宗教——佛教。松巴部落被征服后,格萨尔由众多官员簇拥着来到砖予玉姐宗。他命令降下王宫顶端的松巴人头黑旗,代之以岭部落狮虎白旗。接着他给松巴君臣属民发布命令:“从今日起,松巴被岭部掌握,松地的全体君臣属民都要严格按照因果取舍,严格执行十善佛法。”(《松岭之战》(藏文)第183页)此后又召集会议,会上“格萨尔颁布了因果取舍之法和十善佛法令,并命令到处堆石竖幡,建造佛殿佛塔,令8



至15岁的孩童剃发受戒为僧,且对男女老少给予六字真言灌顶。”(《松岭之战》(藏文)第134页)最后,格萨尔派五员大将赴“协滚曲岭”寺,遭到僧兵抵抗,岭军断尸为首者,又杀死数十名僧军,追捕白头教徒,向该寺派去规范师,使寺院禅定步入正规。可见,岭部落在取得战争胜利后,强迫改变被征服部落的宗教信仰,有其一套严密的措施<sup>[4]193-194</sup>。

3. 军事方面。宗主部落原则上保留被征服部落的军事体制、兵役制度不变,原有军事首领仍然可以就职;宗主部落与他部落之间发生战争时,附属部落有义务出兵,协同作战。宗主部落只要派出信使,附属部落的军事首领必须带领本部落人马前往指定地点集结。……在那个时代,掠夺更容易获得财富,把战俘平时留在各自家园,从事农牧业生产,战时集中起来投入战争,这更加方便和实惠<sup>[4]193</sup>。从上述《格萨尔》史诗的内容中分析可见,在藏族古代社会,对各种稀缺资源的争夺也即利益之争,是构成社会纷乱和部落之间战争频发的主要原因,但历代藏区统治阶级为了对世俗功利和利益的求取过程和目的进行掩盖,总是利用宗教的超功利性特点对其进行掩饰,以神话和美化其行为和形象。布尔迪厄在其法社会学理论中对“利益”这个概念给予了高度的重视。他认为:现有的哲学人类学是一门对人类行为形成幼稚概念的学科。为了与其决裂,运用利益这个概念,说明社会行动者只有当遵循规则的利益大于忽视规则的利益时,才会遵循规则。否则规则为何起作用的原因无法被揭示和解释,这是正确的唯物主义原则提示我们的<sup>[7]162</sup>。由此可以分析得知:利益是驱动藏族古代社会部落纷争和社会个体卷入其中,难以自拔的主要原因。因此,实际上藏族古代社会生发“赔命价”规则的机制,主要是基于对利益这个命运幻象的无尽的追逐,投身和卷入共谋的游戏中,对游戏规则(“血价”和“命价”规则)的被动遵循和服从,而藏传佛教中的佛教教义和戒律对此事实真相进行掩饰,则是为了将其神圣化、合法化和正当化。

近年来,在藏区对世界上最长的史诗——《格萨尔》——的研究和宣传以及传播的热潮正在展开,每年夏季藏区的赛马会、文化节等节庆活动中一般都要上演藏戏节目,其中《格萨尔》一定是必不可少的传统剧目,尤其是在藏区各地大小城镇

大多都有一个中心广场,广场上一般都是矗立着扛着旗帜,跃马扬鞭的格萨尔王雕像,象征着藏民族的对英雄气概的追求和精神气质的体现。在藏区有说唱艺人(说唱艺人叫“仲堪”,“仲”是故事的意思;说唱《格萨尔》的过程称作“仲瓦布巴”,意为降神说故事,及有些人据说被鬼神附体后才能说唱《格萨尔》故事)传唱《格萨尔》。《格萨尔》主要分为历史和神话两部分,主要讲的是格萨尔王降妖除魔、造福百姓的故事。在藏区,传唱《格萨尔》是藏族人民喜闻乐见的一种艺术形式,成为人们文化生活最重要的组成部分。通过对《格萨尔》故事的聆听和传唱,人们从中受到藏族传统伦理、道德等方面的教育,汲取精神营养。《格萨尔》鼓舞人们勇敢地与大自然作斗争,创造财富,推动社会向前发展<sup>[5]4</sup>。《格萨尔》有两种文本,一种是分章本,一种是分部本,前者早于后者,大约是在公元七世纪前后成形,是《格萨尔》史诗的早期形态。从《格萨尔》史诗文本形成的重要分期和阶段上看,史诗形成的第一阶段大致是公元1世纪至7世纪吐蕃王朝建立前后<sup>[5]9-10</sup>。因此,对史前的文化和公元7世纪以前的藏族社会的文化描述的较丰富和细致,而这个时段恰恰正是苯教原始文化和宗教盛行于青藏高原地区的时间,所以说《格萨尔》中保留了相当数量的苯教文化的内容。对于文化和知识,布尔迪厄认为“所有的知识,尤其是所有的社会世界的知识,都是一种贯彻思想与表达图式的构造活动,以及在存在状况和实践或表象之间,还介入了行动者的构造活动,此行动者对于自己帮助其意义产生的世界的邀请或恐吓作出反应但绝非对于机械刺激的机械反应。而这一构造活动的原则并非如唯理智论者和反发生学的唯心主义所认为的,是一个普遍形式与范畴的体系,而是一个内化、具体化的图式体系,它们构成于集体的历史过程中,是在个体历史过程和存在与实践状态并为了实践(而非为纯知识)的功能中获得的。”<sup>[7]268</sup>因此,他认为鉴赏能力和水平也是需要分类的,通过分类的鉴赏,大众获知相关的社会关系的表象基础,通过这些图式获得对社会行动的认识以及指导其行动,但行动就必然在行动中界定其地位,明确其行为规则、要求和界限。“然而,一个人只有认识到作为行动者与其条件的实际关系及他们关于此关系的表象基础,分类图式,本身就是这种条件的产物,才能看到这一



自主性的界限。分类斗争中的地位有赖于阶级结构中的地位; 社会主体——包括那些未处于理解规定他们有关社会世界的思想界限的东西(即对缺乏界限的错觉)的最有利地位的知识分子——也许从来和他们通过他们给予其地位的、并且就此地为而拥有的表象所做的事情一样,有可能超越‘他们心灵的界限’,因而是他们的地位界定了这些界限”<sup>[7]288</sup>。布尔迪厄的上述文化区隔和消费理论,使我们可以对以往以及当下藏区社会的文化消费和趣味以及由此而带来的世界观、价值观和行动观可以作出分析。《格萨尔》史诗中的史前英雄的行为,通过原始的尚武好斗思维指导下的行动理念以及受互渗律支配的集体表象为基础的习俗和制度安排,透过传唱艺人、传统剧目和广场雕塑等当下藏区文化表现形式,唤醒和提示着英雄的不加任何价值区分和时下新道德观的任何反思性、批判性的荣誉评价,使之成为藏区民众学习和效仿的人生样板,这样的历史记忆在藏区民众的观念中不断操演和重新被铭写。在藏区,夏季召开的赛马会上也有一项传统活动就是藏族服饰展示,这些身着极其沉重金银装饰的珠宝镶嵌的服饰,实际上也是一种夸示性消费。维布伦对此进行了分析,他认为:为了让别人对自己的财富留下印象,财富就必须以金钱的力量形式被显赫地展示出来,这种夸示性消费表现了个人努力在金钱名望上胜过别人,以赢得同胞们的尊敬和嫉妒,这种行为正好体现了争胜的动机<sup>[8]267</sup>。所以以此分析藏区社会苯教中的大量宰杀牲畜祭祀行为,实际上也是一种夸示性消费,同样表现出争胜的动机和习性。

总之,通过对藏区“赔命价”习惯法行为的动机予以分析,探究在这个习惯法行为中所体现的藏民族的社会个体和社会习性,说明了在物质生活世界方面,藏族在青藏高原原奇的大自然下,依靠天养畜的原始畜牧业和因土地干旱贫瘠气候条件恶劣收成难以保证的农业,生存和生活条件极其艰苦,而原始的苯教文化,通过鼓励和引导民众勇敢地面对自然、敬畏自然,并崇尚武力和学习英雄,努力进取获得更多的生存机会和生存资源,去实现在资源之争、财富之争和生存机会之争中的胜利,为其生存和发展提供了强大的精神支持。这也是藏区“赔命价”习惯法中所表现的动机和出发点,它也符合科塞的社会冲突理论的研究结论:

尽管一个社会有既定的规范和角色分配系统,但由于社会成员稀有的地位、对权力和资源有占有的不满和欲望,而且他们自身的文化和宗教也支持这种冲突的价值观念、地位、权力和资源的分配,因此致使社会发生现实性冲突的根源和原因就已经具备了。这种原始的个体和社会习性,也是导致藏区社会人们动辄容易发生争执和纠纷的主要原因,也能够解释和说明很多不了解藏区人们的个体和社会习性的人对于频频发生在藏区的社会冲突行为的不解,当人们在追逐受挫的要求和期望获得某种结果时发生抵触时,现实的冲突就不可避免地发生了<sup>[9]41</sup>。因而在藏区发生的“赔命价”习惯法行为是一种政治、经济和文化现象,更是一种社会冲突的表现形式。它与藏民族开放的性情系统有关,与其习性有关,与其日常生活中的文化熏陶和鉴赏文本有关,与其由此而生成文化行动能力有关,由此而界定了其与其他人的区分的界限。

## 二、藏区“赔命价”习惯法行为中的社会结构分析

藏区“赔命价”习惯法中表现了一种社会行为,这种社会行为的实施与行为所处的环境和与行为相关的社会关系有必然的有机联系。分析藏区“赔命价”习惯法若不对藏区的社会结构和关系进行分析和探究,亦不可能对该行为作到准确的认识和理解。

藏族部落与一般意义上的部落的概念之间存在着一定的差异。马克思主义经典作家以及各流派的社会学家、人类学家通常都把人类社会早期阶段的即国家产生之前的一种社会组织形式称之为“部落”,但藏族部落的概念涵盖的内容和形式相对较为复杂,因而与通常意义上的部落概念有三点不同:第一,一般意义上的部落是初民社会下的社会组织形式;而藏族部落因藏区社会地域广大,既有被汉化较深的嘉绒藏区、有流官治理的康区,还有相对较为封闭的安多果洛游牧部落,这些部落各自的社会发育程度差别巨大。有的不仅已跨入阶级社会而且还发展到封建社会的历史阶段,有的则仍保留着原始部落的社会状态。第二,一般意义上的部落是国家尚未产生前的社会组织形式,而藏族部落自元朝开始就已经在国家行政管辖之下,有一定的封建性质的社会行政组织;第三,由于藏区社会发展的不平衡性,藏区部



落还程度不同地包含着不同类型的社会组织形式,如包括血缘部落、地域部落、部落联盟等形式,这些部落组织形式是地域部落延续到阶级社会中的残余形式。由于历代中央王朝以及地方政府对藏区各地施政管理的程度不尽一致,因而藏区各地部落组织结构的变革程度也保留着较大的不同和差异,换言之,由于历史的和地理的等原因,农业区部落组织变化较大,有些地方已经被现代的村社和村庄所替代;半农半牧区则在村庄中保留了前社会部落的一些经济功能;而在纯游牧地区部落组织较多地保留了古老的传统,甚至在近年来的社会转型和变迁中,部落组织的功能反而强化起来。在1949年以前,藏族社会长期处于高度分化的状态,除开西藏地方政权外,其余的藏区或处在流官管理、或是羁縻政策下的土官管理,较多的农牧业边缘地区或牧区主要是由部落制度进行社会统治。藏区部落组织在权力高度分化的有限政府统治下,成为最主要和重要的社会管理层级和组织,尤其在藏区的一切社会政治、经济和文化活动均在部落组织范围内展开,诸如战争、复仇、赔偿等重大事项,必然由部落组织予以开展。在藏区“赔命价”习惯法运行中,团体责任亦是由部落来予以承担。因而,藏区“赔命价”习惯法行为与藏族部落组织有十分重要的联系,甚至可以认为,在藏区“赔命价”习惯法规则若无部落团体责任的规定的支撑,该习惯规则不可能保有如此持久的生命力,一致适用至今。藏族部落组织基本的组织结构形式为金字塔结构,或者可以称之为树状结构<sup>[11]102</sup>。以较为典型的青海果洛的部落组织结构形势来看,大约公元14世纪末之15世纪初,果洛藏族部落最鼎盛时期属部较多,其中以三部为最大,因之有“三果洛”之名。其结构图主要以朱拉加传朱安本再传本乙合复传普合太,普合太有四子曲本(出家)、多杰本、班玛本(夭亡)、班玛雅,多杰本生子本秀加、昂欠本,本秀加生子仁青本、阿什姜本;昂欠本生子才丹乙合和才衮乙合;而阿什姜本就是后被称为“果洛阿什姜”的部落头人,他之后部落又分出绰吾加、宁吾加(康干仓)、夏加本(贡麻仓)和才昂本(康赛仓)。藏族部落随着历史发展变化出现自然分化的类型,但同时还有强制分化的类型,如藏北部落被宗政府所取代,原有的部落最高首领被宗本取代。部落组织结构形式主要表现为直线式的高低层

次、纵向发展层次和平面结构层次<sup>[11]113</sup>。在“果洛诸部各自的头人联席会议,其参加者人员范围包括措本一级。本波与部落头人联席会议间的关系,尚处于微妙阶段,双方地位的或高或低,往往取决于该本波势力的强弱。本波的世袭或民选同样如此;不过就各主要部落的情况看,本波的地位一般高于头人会议,本波的世袭一般多于民选。果洛地区各部落的军事组织与政权组织一般不另设。由于部落分化造成各独立单位力量分散,尚未发现果洛有赤岱一级军事组织,有能力组织东岱的部落也很有限,一般只有甲休、居休两级组织。统领甲本、居本的带兵官叫作玛本。玛本通常由伦保兼任,军情严重时则由本波亲任”<sup>[11]128</sup>。在部落内部,土地为全部落共有,人们共同使用,一起保护,但农具、牲畜以及生产收入归私人所有,部落首领也不能私自占有;部落和部落成员之间互有义务,部落成员要视部落利益为最高利益,不能有任何损害部落利益的行为;要遵守部落的制度,违者要受到处罚;成员要绝对服从部落的决定,包括对自己的处置。作为部落要尽到最大努力保护自己的成员,这种保护包括为之复仇。部落成员在部落内部享有平等的权利,保留有原始社会的部落民主会议制度,参加部落战斗和劫掠行动是每一个部落成员的权利和义务;成年的部落成员有权参加宗教祭祀和法会,并获得一份宗教活动施舍的财物等等。在近代的藏族部落中已出现了剥削和被剥削、压迫和被压迫的不平等现象<sup>[11]150-164</sup>。对于藏区“赔命价”习惯法行为,虽然可以循着现有大量的历史史料、当下的纠纷事件和数目不少的案件可探究其行为动机,但在对该行为进行分析的过程中,发现藏族社会的部落组织发挥着极为重要的作用,无论在发生命价或血价赔偿的案件发生当时,还是在解决命价和血价纠纷的过程中,部落承担偿付高额命价或血价的团体责任以及最后如何消除当事双方的怨恨修复双方关系等方面,部落都发挥着不可或缺的重要作用,因此,在动机探求方面亦不可忽略对社会组织及其功能的探究。关于行动的个体和组织的关系,韦伯主张有时为了认知的目的,把社会组织当成个人来研究更加适当或者不可避免。长期以来在西方,个体与社会关系的思考有许多学者进行了分析,但他们较多地认为个体和社会是二元对立的关系,而布尔迪厄认为:社会现实既存在于个



体之内,也存在于个体之外,既存在于心理中,也存在于事物之中。因此,必须坚持社会现实的这种两重性。在他的理论框架中,个体并非是与社会存在对立、分离、相互外在的存在类型,两者是同一社会现实的两个方面,应该相互关联地得到建构。所以习性表现的是个体的主体性与社会客观性之间相互渗透反映现实<sup>[2]113</sup>。他采用“策略”的概念,实际也还是在对个体与社会的二元对立理论作斗争。因为策略这个概念,主要是强调结构主义框架中能动性的重要性,从而避免被列维-斯特劳斯的僵化的结构主义决定论所绑架。他认为,以他所曾经进行过的田野调研中获得的实践经验,发现并证明农民的社会团结是建立在情感与荣誉上并非在编成法典的规则上。由此可见,情感和荣誉这些以往被视为非理性的形式,却在本应是理性化的司法审判中成为必须予以重视和考量的形式,甚至是最为重要的内容。对此斯沃茨认为“分歧与争执不是在法庭上得到裁决,而是通过‘荣誉感或正义感加以解决,这种荣誉或正义感依据每个具体的案例,而非一种理性的和形式化的司法作出判决与惩罚’。”<sup>[2]114</sup>由上述理论和研究方法出发,对藏区“赔命价”习惯法行为进行动机分析,就应将部落亦看作参与事件的过程或部落就看作一个个体对待并予以动机分析。

藏区“赔命价”习惯法行为的研究中,还必须注意在行为模式研究中将时间作为一个基本因素包含进来予以分析和研究,因为只有这样才能摆脱静态的书本上的法律和规则才有效力,而动态的行动中的法律和规则没有效力的错误认识,所以,布尔迪厄主张:把时间重新引入实践,以利于把实践的真理归还给实践,实践的理论表述是临时建构的,是通过其速率(tempo)内在地得到界定的。关于行为模式研究必须引入时间的讨论,是建立在布尔迪厄关于对以往的行为的理论的批判的基础上的。在批判地重审马塞尔·莫斯(MAussie 1967)与列维-斯特劳斯(Levi - Strauss 1969, 1973)的经典性的礼物交换理论的时候,布尔迪厄认为对于礼物交换的恰当的理论化必须超越礼物的给予与接受是受互惠的形式化原则——在这种互惠原则中,礼物自动地要求回报——支配的观点<sup>[2]114</sup>。策略概念要表明的观念是“最好不要把行为理解为对于规则的被动屈从,那么,策略依然包含规范情境中的行为。布尔迪厄并不认

为策略概念意味着特定的行为类型多少外在于规范的制约。事实上,这个概念主要意在表达即使在规范的情境中,行为也包含了许多的变数和不确定性,而且通过时间而发生的行为,使得行为的结果对于参与行动者而言,很少是可以事先十分清晰和明白的予以规划和预期的。即使是最仪式化的行为方式,也在一定的程度上允许策略的存在,因为行动者总是可以即兴表演。行动者是否遵循规范或遵循规定的仪式,最终和主要取决于他们的利益定向。”<sup>[2]115</sup>在藏区“赔命价”习惯法行为中,时间也是一个极其重要的因素,纠合部落成员,即刻赶赴加害方家庭或部落所在地,对加害方的家庭或部落房屋、财物进行打、砸、抢的威胁和大兵压境的威慑行为,强令加害方家庭和部落支付出兵费和调头费,限令加害方迅速筹集“命价”款项,最晚不得于受害方死亡后的中阴期内(49天),交付所有现金款项和折抵价额的牛羊和马匹。这些时间上的要求使所谓有意识的理性计算无法真正实现。由此可见,布尔迪厄所指的策略,并非指理性的计算和有意识地选择,而是基于一种荣誉感。正是这种荣誉感指导着行动者在行动中采取复杂的挑战、回应、拖延、侵略、报复、蔑视等策略。所以,“行为者不是规则或规范的机械遵循者,而是‘即席演奏家’(impyoviser),他们对于不同环境所提供的机会与制约倾向性地作出反映”<sup>[2]115</sup>。

藏区“赔命价”习惯法中的行为与藏族社会组织——部落的勾连关系主要还可以运用布尔迪厄创建的场域理论予以论证和说明。布尔迪厄认为:研究一个概念必须要把这个概念放进社会关系的角度进行思考。这就意味着要对有关社会世界的整个日常见解进行转换,因为这种日常见解总是只注意有形的事物,而运用场域理论就是将其视为一种抽象的关系予以思考<sup>[12]140-141</sup>。在此基础上,他认为一个场也许可以被定义为由不同的位置之间的客观关系构成的一个网络或构造,这些位置是由占据着在权力(或资本)的分布结构中目前的、或潜在的境遇所界定的,由这些位置产生的决定性力量已经强加到占据这些位置的占有者、行动者或体制之上,对这些权力(或资本)的占有,也意味着对这个场的特殊利润的控制;此外,这些位置的界定还取决于这些位置与其他位置(统治性、服从性、同源性的位置等等)之间的客观



关系<sup>[12]142</sup>。对于场域理论的实际样态,他指出客观关系的空间是重要的场域他通过举例说明不同场域中的逻辑,如艺术场、宗教场、或经济场都遵循特别的逻辑:当艺术场通过排斥或颠倒物质利润法则来建构自身时,经济场则通过开创一种普遍性,历史性地出现了,在这个普遍性中,正如我们通常所说一切都是“公事公办”的,友谊与爱情那令人陶醉的关系在原则上是被排除出去的<sup>[12]142-143</sup>。在场域中,“不同种类的资本,昔日的‘出身’‘财富’和‘才能’,如今的经济资本和学校教育资本,既是权力工具又是权力斗争的赌注,对不同类型资本的拥有确定了所属的阶级,不同类型资本的分配决定了在构成权力场的力量关系中的位置,与此同时决定了在这些斗争中有可能采取的策略。然而,按照不同时刻,当然也依据不同阶层,权力斗争和斗争工具赌注实际上是强弱不一的而且被确认为权威原则或合法区分符号的程度也不均等:阶层之间的等级定义,或同样地,合法地等计划原则的定义,也就是说合法斗争的工具和赌注的定义,本身也是阶层斗争的一个赌注。鉴于那些参与游戏的人对赌注至少达成相对一致的意见以争夺赌注,我们可以随意地要么强调使他们在敌意中联合的共谋,要么强调使他们在共谋中分开的敌意”<sup>[13]498-499</sup>。场甚至可以以“游戏”作类比。布尔迪厄指出:可以把场看成是一个游戏,也有游戏规则需要遵守,在游戏中参与游戏的人有共谋关系。不同的场域王牌的相对价值不同<sup>[13]143</sup>。布尔迪厄认为将场域假设为一个游戏场,玩耍者的策略、资本等等受到各种纷繁复杂的因素的影响<sup>[7]144</sup>。但玩耍者还可以改变游戏中内在的规则和丧失信誉的策略<sup>[7]145</sup>。场是一个各种力量斗争和博弈的空间<sup>[7]147</sup>。由上述理论可见,在藏区“赔命价”习惯法的运行当中,其运行空间和时间亦可视为一个场以及游戏,在这个场中,双方当事人所在的部落将各自拥有的经济资本、文化资本和社会资本一一展现出来,并通过双方的斗争和博弈,力图赢得更高的社会等级认可和各类资本的再生产和增值,而其中个体并未显示出其重要的主体地位,相反部落始终是极为重要的主体,部落充分运用其拥有的各种资本,参与游戏,对资本进行平衡和调整,最终力求获得所期望的高额回报<sup>[7]153</sup>。布尔迪厄认为:个体在场域内构建社会关系,并努力将关系变成体制性的构成,

使社会关系得到再生产<sup>[7]203-204</sup>。这样个体行为就转变为了社会行为并成为某种社会运动的必然规律性的实在,也解决了弗斯所担忧的如何将个体的行为转化为社会过程的规则性的“人类学家的主要难题”<sup>[14]115</sup>。这亦与斯皮罗所获得的研究结论一致<sup>[14]118-119</sup>。斯皮罗主要研究美洲平原的印第安苏人的战争,他对苏人的战争的描述,也使我们将其表现与藏区传统部落的军事征战行动有了一个较为相像的认识和比较<sup>[14]118-119</sup>。“苏人的战争显然不仅受到对权威和保护自身的有意识需要的激励,而且还受到另一种无意识动机——敌视他们的同伴——的激励”<sup>[14]136-137</sup>。这种描述与藏区社会经常发生的私人之间的小争斗可以作为例证。而且在其他方面藏区社会的人际关系也可以与苏人的生活日常进行比拟。在藏区社会,英雄崇拜的社会风尚也是非常明显的社会事实。在战争中,赢得胜利,成为英雄是传统藏区社会年轻人的一种人生追求。“但是,我们再回到苏人战争的社会功能上来:通过将敌意从群体内转向群体外,群体成员的感情就从消极的转向积极,从而加强群体内的团结(整合功能)。如果勇士角色的扮演只为权威和保护的动力所激励,那么这些无意的和未被承认的社会功能便都得不到实现。而且,那些对角色的潜在个人功能无知或不感兴趣的人类学家——因为对无意识的动机无视或不感兴趣——仍然不会知道这种角色所符合的重要的潜在社会功能以及苏人战争在整个社会系统内的一般性功能的意义”<sup>[14]138-139</sup>。藏区宗教在英雄崇拜中亦起到了推波助澜的作用。正如藏区各个寺院在宗教节日中的羌姆舞蹈,亦是一种英雄行为的操演和宣教,类似于斯皮罗所认为的有助于减轻对妖魔鬼怪攻击的双重恐惧和加强友好的伙伴关系<sup>[14]139</sup>。藏族的羌姆舞蹈的结局一般都是魔鬼被消灭,太平和睦重回人间。在宗教舞蹈操演中完成了社会要求的角色的形象描画、认同和功能获得。“总之,这种宗教仪式不仅符合其潜在的个人功能,也能符合提高群体的生存和保持社会系统的活力的潜在的社会功能”<sup>[14]140</sup>。与斯皮罗所描述的美洲印第安苏人的战争和战争过程一样,藏族社会民众也是在原始思维的指导下,在受互渗律支配的集体表象为基础的各种原始制度和习俗下,通过特定的战争场域,每个社会成员置身其中,展示着命运的幻象和游戏,操演游戏规则和规



律性的行动,完成其固有的社会任务和角色扮演,体现出藏区地方性文化也即场域文化的主导和型构作用。

尽管在早期藏族部落社会的政治和经济场域中,权力结构和类型虽然十分简陋和粗糙,但仍然可以发现社会的有组织性和规范性,在这个场域中文化资本、经济资本和社会资本交织在一起,构成游戏和博弈的主要要素,部落在藏区“赔命价”社会行动中发挥着至关重要的组织作用,部落成员则根据部落生产和生活规则,操演着具体的社会行动行为。由此可见,无论对部落还是对部落成员而言,都在有分层地、规则地生存和发展,简单的社会组织对不轨行为亦存在实施着强制的力量,这个力量的来源就是简单社会的社会组织和社会文化。

### 三、藏区“赔命价”习惯法中的藏区社会关系分析

韦伯认为:根据个体的行为的意图内容相互调节并使之成为若干人的行为举止,这样个体就与社会关系发生了联系<sup>[15]57</sup>。藏区“赔命价”习惯法行为从表象上来看,似乎是藏族民众的一个典型的个体化的行为方式,但实际上在该行为方式的背后蕴含着丰富的社会性和现实性,与该特定社会的社会关系具有紧密的联系。

由于藏区社会大多处在游牧社会中,加之权力高度分化,因而大多数情况下处于无政府状态,但该状态下,社会关系仍有其调控方式和形式。吐蕃时期的社会分工和告身制度就起到了社会分治的作用。布莱克在通过对法律的运作行为进行统计学研究时,考察了众多的无政府状态的简单社会,他认为在世界各地的简单社会中,内部的纠纷处理非常简单而且几乎没有任何惩罚的特点,而外部的纠纷多采取复仇的方式予以解决<sup>[16]149</sup>。齐美尔通过对各种生产型社会进行研究,分析并断言游牧民族的社会中因为生产方式的不同独裁专制和好战的特性非常明显<sup>[17]311</sup>。他认为“除此而外,实现那种专制主义的联合团结,大多数是为了战争的目的,比起耕作土地的农民来,喜欢冒险的和野蛮的牧民总是更加富有好战的气质,更能投身于战争的目的。如上所述,游牧的群体一般缺乏严格的和牢固的组织——这种组织一般是各种军人独裁所采取的技术。由于各个游牧家庭非常分散、相隔遥远、相互独立,因此根本不存在着

结成严格和牢固组织的素质,因为任何更加精细的和包罗更广泛的组织都是以劳动分工为前提的,但是,劳动分工有时以各种要素的某种密切的、空间的或生机勃勃的接触为前提的。”<sup>[17]312</sup>

藏区简单社会的日常生活中随处可见的是无政府状态,因而也是使得发生冲突的几率得以增大。藏区社会人们相互亲密又疏离,在亲属之间也常常因为一些不值一提的琐屑之事发生斗殴伤人,甚至杀人案件的发生,这与无政府状态有密切的关系。藏族社会历史从未形成过较高度的统一的政权,各地藏区政权高度碎盘化。吐蕃王朝曾经建立起古代西藏的地方政权,但其政权统治范围主要也仅在雅隆河谷地带。松赞干布统治时期,主要采取的是部落联盟的结盟方式建立一个并非集权的统治,加之藏传佛教教派林立,各自为地方割据势力服务,致使藏区主要分为三个方言区:卫藏地区、安多地区和康巴地区。不同地区的藏人之间,在历史上也形成了一定的地域歧视和敌意。卫藏地区曾是藏族地方政权的中心,多出贵族和官员,一般自以为高贵无比;安多地区远离西藏地方政权中心,人们勤勉好学,出大学问家和高僧大德,如创立格鲁派的宗喀巴就出生在安多地区,而一些著名的高僧学者也来自安多地区;而康区距离西藏也非常遥远,所以在通衢大道和贸易要地,如昌都和玉树地区,则多出商人,著名的邦达仓即为昌都地区的平民贵族;但若远在高山森林中,则是强人和盗匪出没之地,民众多以狩猎和劫掠为生。三地藏区相互之间的歧视和敌意,时至今日亦难彻底消除。在社会冲突论中,法社会学家们分析人与人之间的敌意关系和由此引发的冲突。冲突也不尽是社会的分裂和动乱,其具有各种功能<sup>[18]67</sup>。其中不乏消除分裂因素重建统一、消除敌对者之间的紧张关系,安定社会和人心等功能,一个社会没有冲突并不能由此而认为或作为关系稳定和牢固的标志。社会总是在动态中发展和变化的,没有也不可能存在一个无冲突的状态,因而,社会总是在冲突中不断发展的<sup>[18]72</sup>。冲突对群体结构影响并不是消极的,冲突使成员的群体意识增强并增进他们的参与;外部冲突有着相同的效果:它动员起重新建立的价值观念体系中的防御功能以防外人<sup>[18]76</sup>。这种团结和统一方式可以通过社会关系的组织化最典型地表现为军事战争过程。对此齐美尔曾指出“假



如……一场战斗的目标仅仅是毁灭对手,那它就近乎于一场暗杀了,这是对立的双方的结合因素几乎是零。但是,假如哪里存在某种可能的谅解,某种对暴力的限制,即使仅仅是对暴力的限制,那里也就存在着一个社会化的因素。康德(kant)说过,每一场战争,如果交战双方对于一方可能对另一方施加的手段不作必要的限制……它就要成为一种灭绝性的战争,这种情况总是不可避免的:一种共同因素注入进去……敌意就由公开的暴力让位于另一种关系,即使这种关系并没有丝毫减少双方的仇恨和敌意。一方面为了斗争去结合。一方面又在共同接受的规范、规训控制下进行斗争。”<sup>[17]106</sup>在这种情形下,起初是敌意的互动常常导致后来友好的互动,冲突成为一种检验和了解陌生人的手段。正所谓不打不成交。同时依据科塞的社会冲突理论,实际上对于藏区社会经常发生的一些敌意和轻微暴力行为,亦可不必忧心忡忡,因为社会冲突有其一定的积极的功能,亦表现出社会的环境和风气的晴雨状况,甚至有学者将其视为“安全阀门”,认为不时地社会戾气的释放,也可以防止过于强力的压制致使出现危机一无预警,将十分被动和无所措手足,而由预警和预先的征兆出现,自然要更容易应对和应急防范。科塞还指出:如果一个社会在冲突过程中仍然共享社会系统的合法性所依赖的基本价值,那么这种冲突对社会结构仍会起着积极的功能<sup>[18]135</sup>。达仁道夫认为社会冲突发生的原因,是由于“现代的社会冲突是一种应得权利和供给、政治和经济、公民权利和经济增长的对抗”<sup>[19]3</sup>。冲突发生的原因多样,有经济因素和权力分配等原因,最好的办法是各利益集团各司其。防止冲突瓦解双方公认的关系基础的防护器就存在与社会结构自身之中<sup>[19]139</sup>。有些社会结构显得比其他社会结构更能承受冲突<sup>[19]136</sup>。自吐蕃以来一直到元朝为止,高度碎盘化的传统藏区社会并不是依靠一个统一的权力统治,而主要是通过文化特别是宗教文化的力量,通过经济资本、文化资本和社会资本的交织发挥作用,才使得一些传统习惯和民间规则,至今仍发挥着解决和消弭社会冲突的作用。

在藏区社会中,人与人的关系亦受到宗教文化的影响。尽管韦伯指出“由宗教的或魔幻的因素所驱动的行为的最基本形式是指向今世的。”<sup>[20]</sup>但布尔迪厄认为“绝不应该把宗教的或

魔幻的行为或思维与日常生活中的有目的的行为分离开来,特别是因为即使是宗教的或魔幻的行为的目的最终也是经济的。”<sup>[2]48</sup>这就将宗教信仰、实践与生产和操纵这些信仰、实践的人的利益联系起来。在藏区“赔命价”习惯法中,无论坚持恪守佛教的王室、服务王室的佛教僧侣阶层、包括虔诚信奉藏传佛教的信徒,实际在这种文化和宗教中都找到了自己的现实物质利益和宗教利益。布尔迪厄对此提出更为进一步的分析和研究,他认为将宗教利益仅仅限于“由行动者的存在状况所决定的”是不够的,宗教利益——以及更普遍意义上的象征/符号利益——“也是通过宗教供给以及宗教职业行为,通过其形式以及表达的条件所决定的”<sup>[2]48</sup>。对于初行宗教改宗的吐蕃王室而言,引入印度佛教对于其排除苯教势力的社会控制和王朝实施专权集权有巨大的宗教利益和现实的政治利益;对于与王室一同参与佛苯斗争的佛教僧侣(包括后期的藏传佛教僧侣)而言,维护佛教的经义就是维护其与王室之间达成的利益共享的机制和维护其自身高于普通藏区民众的社会地位以及保证其对社会事务的控制权力和地位;对于信奉藏传佛教的信徒而言,自以为通过宗教的苦修、供奉和信仰可以使自己超脱轮回之苦达致彼岸的幸福,亦有其追求的宗教利益,于是在藏区恪守宗教经义成为社会主流行动的指导意识和思想,而反映“十善法”原则之首的“不杀生”宗教规则,自然就成为上至王室成员、宗教领袖,下至普通信徒无一例外坚持和恪守的世俗纠纷解决规则了。因此,表面神圣崇高的宗教经义实际在世俗社会中早已转化为利益的获得和争斗的重要工具和手段。

传统藏区社会在非敌即友的二元社会关系论中,处理着日渐复杂和多样的社会关系,也因为藏族在长期的特有的自然和人文环境中生成的开放的性情系统和习性,应对着千变万化的市场经济风云,其十分简单的社会关系的传统认知正在遭遇政治、经济和文化以及社会关系多元变化的不断追问,使之要为新的社会关系的产生和应对产出新的答案和规则,因而藏区“赔命价”习惯法规则正在经历知识重构和规则重新描述。

参考文献:

[1] 皮埃尔·布尔迪厄. 实践感[M]. 蒋梓骅,译. 上海: 上



- 海译文出版社 2006.
- [2] 戴维·斯沃茨. 文化与权力——布尔迪厄的社会学 [M]. 陶东风, 译. 上海: 上海译文出版社 2006.
- [3] 彼埃尔·布迪厄. 区分: 鉴赏判断的社会批判 [M]// 黄伟, 郭于华, 译. 罗钢, 王中忱. 消费文化读本. 北京: 中国社会科学出版社 2003: 268.
- [4] 唐纳德·J·布莱克. 法律的运作行为 [M]. 唐悦, 苏力, 译. 北京: 中国政法大学出版社 2004.
- [5] 何峰. 《格萨尔》与藏族部落 [M]. 西宁: 青海民族出版社, 1995.
- [6] 格勒. 论藏族文化的起源形成与周围民族的关系 [M]. 广州: 中山大学出版社, 1988: 379 - 474.
- [7] 皮埃尔·布尔迪厄. 利益、习性、理性 [M]//包亚明. 文化资本与社会炼金术. 包亚明, 译. 上海: 上海人民出版社, 1997.
- [8] 柯林·坎贝尔. 求新的渴望——其在诸种是上理论和现代消费主义当中表现出的特性和社会定位 [M]// 罗钢, 王中忱. 消费文化读本. 北京: 中国社会科学出版社 2003: 267.
- [9] 刘易斯·科塞. 社会冲突的功能 [M]. 孙立平, 译. 华夏出版社, 1988: 41.
- [10] 马克思·韦伯. 文明的历史脚步——韦伯文集 [M]. 黄宪起, 张晓琳, 译. 上海: 上海三联书店, 1997: 78.
- [11] 陈庆英. 藏族部落制度研究 [M]. 北京: 中国藏学出版社 2002: 102.
- [12] 皮埃尔·布尔迪厄. 场的逻辑 [M] //包亚明. 文化资本与社会炼金术. 包亚明, 译. 上海: 上海人民出版社, 1997: 140 - 141.
- [13] 皮埃尔·布尔迪厄. 区分: 判断力的社会批判 [M]. 刘晖, 译. 北京: 商务印书馆 2015: 498 - 499.
- [14] ME. 斯皮罗. 文化与人性 [M]. 徐俊等, 译. 北京: 社会科学文献出版社, 1999: 115.
- [15] 马克思·韦伯. 经济与社会(上卷) [M]. 约翰内斯·温克尔曼, 整理. 林荣远, 译. 北京: 商务印书馆, 1997: 57.
- [16] 唐纳德·J·布莱克. 法律的运作行为 [M]. 唐悦, 苏力, 译. 北京: 中国政法大学出版社 2004: 148.
- [17] 盖奥尔格·齐美尔. 空间社会学 [M]//社会是如何可能的. 林荣远, 编译. 桂林: 广西师范大学出版社, 2002: 311.
- [18] 刘易斯·科塞. 社会冲突的功能 [M]. 孙立平, 译. 北京: 华夏出版社, 1988: 67.
- [19] 拉尔夫·达仁道夫. 现代社会冲突 [M]. 林荣远, 译. 北京: 中国社会科学出版社 2000.
- [20] 马克思·韦伯. 宗教社会学 [M]. 康乐, 简惠美, 译. 桂林: 广西师范大学出版社, 2005: 36.

[责任编辑: 吴 平]

## A Sociological Analysis of Tibetan Customary Law of “Compensation for Life”

DAN Le-rong

(Southwest University of Science and Technology, Mianyang, 621000, China)

**Abstract:** Using Bourdieu's habits and field theory to analyze the customary behaviors of Tibetans in the “compensation of life price”, it shows that the “favorable price” customary law behavior in Tibetan areas is a political, economic and cultural phenomenon, but also a kind of The manifestation of social conflict, which is related to the open temperament system and habits of the Tibetan people; it shows that in this field, cultural capital, economic capital and social capital are intertwined to form the main elements of games and games, and the tribes are in Tibetan areas. The price of the customary law plays an important organizational role, and the members of the tribe perform specific social actions in accordance with the rules of tribal production and life.

**Key words** “compensation of life price”; customary law; Sociology of law

检索—中国知网 原生生态民族文化学刊 出版来源检索

刊名(常用刊名) 请输入检索词

☆ 收藏 RSS订阅 投稿 分享到

### 原生生态民族文化学刊

Journal of Original Ecological National Culture

CSSCI

基本信息	出版信息	评价信息
主办单位: 凯里学院	专辑名称: 哲学与人文科学	(2018版) 复合影响因子: 0.533
出版周期: 双月	专题名称: 文化	(2018版) 综合影响因子: 0.472
ISSN: 1674-621X	出版文献量: 1181 篇	该刊被以下数据库收录:
CN: 52-1150/C	总下载次数: 191103 次	CSSCI 中文社会科学引文索引 (2019-2020) 来源
出版地: 贵州省凯里市	总被引次数: 2970 次	期刊 (含扩展版)
语种: 中文		
开本: 16开		
邮发代号: 66-165		
创刊时间: 2009		
<a href="#">收起</a>		

目浏览 统计与评价 主题 本刊内检索

2018年03期 注: 如需查看原图目录页, 请您切换至电脑版

## 目录

### 特稿

介入,还是不介入?这是一个问题?——关于人类学介入客观性的思考	朱朝晖	1-10
---------------------------------	-----	------

### 遗产视角

第三届“全国高校(职业院校)非物质文化遗产教育教师培训班”在首都师范大学举办	侯林英,何明	2
--	--------	---

### 本土知识与生态建设

主持人语:传统知识与可持续发展	崔明昆	11
林止传统知识在生态文明建设中的作用	刘金龙,赵佳程,孙明慧...	12-18
论彝族传统文化在生态维护中的价值	魏宏州,魏州莲	19-25
清代至民国云南豆类规模种植及其原因探析——兼及本土知识的价值	沈乾芳,冯旭	26-35

### 清水江流域文化

主持人语:多元学科与清水江文书的整理研究	张应强	36
贵州契约文书“任凭”类词语研究	卢庆全	37-42
人、地、权:“插花地”地契契约文书整理研究	谢景连	43-48
贵州陈洪契约文书中“典”之辨析	姜明	49-59

### 民间法与法文化

主持人语:传统、枪棒与“陋习”	谢晖	60
藏族“随命”习惯法的法社会学分析	项乐雷	61-71
乡村振兴下民族生态旅游的法治维度	徐雨飞,余贵忠	72-77

### 乡村社会与文化

景观生产:贵阳三渔村石笋、村庙与乡村社会	李建峰,李慧敏	78-85
差序格局:中国社会转型期的文化软肋——近15年来相关文献述评	李允星	86-94

### 民族民俗研究

凉山彝族漆器色彩与纹饰的文化溯源	叶密,邱纪勉	95-102
作为原生态文化之表象的食具——以鄂尔正蓝旗蒙古族炊煮器具为例	蔡静,谢白芬	103-110



中国法学会  
CHINA LAW SOCIETY

第四届中国法学优秀成果奖

获奖证书

成果名称：藏族“赔命价”习惯法研究  
中国政法大学出版社，2014年5月

作者：淡乐蓉

成果类型：专著

等级：三等奖

证书编号：法优成证（2017）第025号

法  
中国法学会  
2017年12月